٧٨١٤

القوانين
المحكمة

القوانين المحكمة

في الأصول

اصول الفقه

كتاب القوانين المحكمه

سنة ١٢٤٩

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى انتزاع الاحكام بمتابعة سنة الرسول وقفانا

بتبيان اهل الذكر ومعادن السر الذين هم الخلفاء من آل الرسول صلوات الله عليهم ما تكثرت ... متلقا

بالقبول ما دامت عقد المشكلات منحلة بانامل الدلائل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول اما بعد فهذه نبذة من

المسائل الاصولية وجملة في بيان المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي ولامثالي وتبصرة لمن استرشد في كل

جنس ينتفع بها ... وذخيرة مرجوة ... في يوم الدين ... اذكر جماعة من فضلاء الاصحاب

صاحبه جملة ... الاصحاب فكان ذلك عند قراءتهم على اصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق

الشيخ حسن ابن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع ائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين فاشتغلت بتحقيقات

عقد ... في ... عوائده ووصفت هذه الوريقات ... ترتيبه ... مسائل الاساتيد فوائده وسميت

عاما بالنفع افادته وعرضت على كثير من زوائده واذا وجدت ... خلاف المعهود من تصنيفات القوم

فعذره الحرص على تكثير الفائدة مع عدم ... المقام الا ذلك فاقتصرت ... في مناسبته في الاقحام ... الزوائد

اما مقدمة ... او خاتمة او غير ذلك ... اصلا عليه ... في الوقت والحال ...

وفي هذه القاعدة التي لم يذكر فيه ... معتقد الكمال ... بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب

وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه ... من ... من يركب هذا الشان ...

البيان ... الاكراب ... وهو من فضل الله ...

... المشتمل عليه ... الجواهر ما ... فان وجد ...

... بالقبول ... والا فلم ... الاصلاح ما استطعت وما توفيقي

الا بالله عليه توكلت واليه انيب اما المقدمة ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذة من القواعد

اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم وله اعتباران من حيث الاضافة ومن حيث العلمية

فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج القواعد

العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام الشرعية ولكن لم يمهد لذلك

وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول

جمع الاصل وهو في اللغة ما يبنى عليه الشيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة

الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاوسط منها ارادة اللغوي ليشمل ادلة الفقه

اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام

الفرعية من ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية وبالفرعية ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وان استقل

في اثبات بعضها العقل ايضا فخرج العقلية المحضة التي ليس من شانها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان

لا يجتمعان ولا يرتفعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل الا بواسطة

وان كان تعلق بعيدة وههنا اشكال مشهور وهو على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال

المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول ...

من ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله ان الكتاب

كاشف عن المدعى لانه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يحسم مادة هذا الاشكال جعل الاحكام عبارة

عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان شرب

الخمر واكل الميتة واكل الربوا وغيرها حكما من الاحكام لكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة

وحرم الربوا ونحو ذلك وفيها اشكال آخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية فموضوعها خارجة

وقد يكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة وظيفة للفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام

الزام الخروج لان تلك الموضوعات من غايات موضع العلم وتصور الموضع واجزائه وجزئياته من مبادى العلم

والمبادى قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره وتصور الموضع واجزائه وجزئياته تحصل غالبا في اصل العلم ولا شك

بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله في طرفه ثلمه وقولنا عن ادلتها متعلق بالعلم لا الاحكام فيخرج علم الله وعلم

الملائكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى

ذلك في العرف استدلالا ولا العلم الحاصل معها علما محصلا من الدليل وان كان ذلك الضرورة علة لتلك العلوم

نعم لا مرد اخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر عن بعضهم فلا وجه له اذ الاستدلال لا يجدي بعينه القطع وقلبه

لم يكن له قطع الحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناشئ عن دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو ان كل

افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه هكذا قرره القوم اورد عليه اشكال وهو ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد

وهو ان كلما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فان قلت نعم ولكن له ادلة تفصيلية ايضا مثل قيموا

الصلوة واتوا الزكوة ونحوها والمراد هنا ذلك وليس شيء للمقلد قلت للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل فرد

من فتوى المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل فالاولى في الاخراج التمسك باضافة الادلة الى الاحكام

وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكرناه بناء على مذهب القوم الذي

على طريقة القوم بها والا فاقول ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد انما يصح اذا كان ما

ذكروه من الدليل الاجمالي للمقلد دليلا لعلمه بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب ما ثبت له وكونه حجة

عليه كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرته للمجتهد هو ايضا كذلك فلا يحصل بذلك احتراز عما ذكروه ويمكن ان يقال

ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما يتبين بالنفي ان ثبوت الاحكام الاجمالية من الضرورية وغيرها مثل

عمومات الآيات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا لا تفصيلا وهذا الاسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك

ما ذكرته حدثها اعلام ثم انهم اوردوا على الدهاريين الاقران الفقه اكثره من باب الظن الا انه غالبا على ما هو ظني

الدلالة او السند فما معنى العلم واجيب عنه بوجوه او جهها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس

الدرية فان ظن المجتهد بعد انه ادى به العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كاليقين فان المعصوم فاذا

حال التقية سمع المكلف من لفظه عليه السلم تحصيل العلم مع انه ليس بحكم الله النفس الامري ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه

ذلك فيه قول من قال ان الظنية لطريق الحكم لا تخرجه وان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وذلك لا يستلزم

التصويب كما توهمه بعض الاصحاب ومنها ان المراد بالعلم الظن او الاعتقاد الراجح فيشمل الظن فهو مجاز بعيد

استعماله في الحدود ومنها ان المراد به العلم بوجوب العمل به ومنها ان المراد العلم بمدلول الدليل وكلها بعيد

والشد ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظة فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان

فيدخل فيه من علم مسئلة او مسئلتين بالدليل والجواب اما باختيار الاول وارادة الكل ولكن المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة

التي بها يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة ولا يخفى ذلك على من الاجوبة عن السؤال الاول من حيث

انها مبنية على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر هنا ذكر مشغلة سوى كان الادراك يقينيا او ظنيا والملكة

لا تتصف بالظنية والعلمية لانا نقول الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الادراك فتتصف بالظنية والعلمية باعتبار الادراك ايضا

فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على الادراكات اليقينية وبناء على جعله بمعنى الظن

الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الظنية غاية الامر انه يلزم على الارادة الاخيرة من العلم سبك مجاز من مجاز

بالحكم ح بزعم الظن به والظن به مجازا عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذلك يلزم ذلك على الوجهين الاخيرين

فان العلم على اول الوجهين استعارة للظن بجامع وجوب العمل كما ان في الصورة

رجحان الحصول وجواز ... ارادة العام ثم ترتب على ذلك ارادة الملكة من ذلك بعلاقة ...

والسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير ايضا وهو ارادة الوجوه واما على اختيار الوجه الاول

فلا يلزم ذلك فيها ارادة البعض ونقول ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط

بعض المسائل من الماخذ كما هو حقه دون بعض او لا يمكن فعلى الثاني فلا ينعكس التعريف بخروج المجتهد في الكل وعلى الاول

كما هو الاظهر فاما ان نقول بالحجية وجواز العمل به كما هو الاظهر او لا وعلى الاول فلا يشكل اليقين لانه من افراد المحدود

على التي في ان نقض ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايضا فان قلت لا انه للفقه الصحيح فيحتاج الاشكال في اخراجه
واخراج من حصل العلم في التعريف عبارة عما يحصل … بان ذلك خارج عن العلم فانه ليس بمدرك ويمكن دفعه
على ما اخرناه ايضا بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما شرعيا حقيقة ولا ظاهرا بل ان الدليل على ذلك لم يقم
فيه واما موضوعه فهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل
في السنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا قانون اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار
ملاحظة المعنى كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فجزئي وما لا يمنع فهو كلي فان تساوى صدقه
في جميع افراده فمتواطئ والا فمشكك هذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية
في الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقلة
بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي وآلة لملاحظة حال الغير في الموارد المشخصة المعينة ولا يتصور انفكاكه ابدا
عن تلك الموارد فهي تابعة لمواردها وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي فان له وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم
وبالنسبة الى النسبة … كالحرف واما الاسماء الاشارة والموصولات والضمائر ونحوها فان قلنا بكون وضعها
عاما والموضوع له خاصا فشبيهة بالحروف لمشابهتها في الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية والجزئية واما المتحقق هو كلي وجد
من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في تقسيمهم المعاني والالفاظ اليها واما على
القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب … اهل العربية فهو داخل فيكون مجازا بلا حقيقة في الاصطلاح
لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما ان يتحدا بان يكون لفظا واحدا له معنى واحد فاللفظ
متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ او لا فان تكثر كل منهما فالالفاظ متباينة سواء توافقت المعاني او تعاندت
فان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل منها مع قطع النظر
عن الاخر فمشترك سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو كان … الوضعين او عدم التذكر او مع التذكر
ولكن لم يلاحظ المناسبة فمرتجل … فيما له النظر الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه

المعنى الاخر وان كان في ضمنه عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع جمعية
وفيه تعسف فعلى هذا يخرج المبهمات عن المشترك على القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل احد من
الجزئيات اما على قول جمهور اهل العربية فظاهر واما على قول الاخر فلان الموضوع هي الوضع هو المعنى مطلقا ووضع لكل
من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا ينفي ذلك بثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الجلية كما
سيقف في التنبيه وان لم ينقل بل تشترك لها في خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد فهو الحقيقة والباقي مجاز
ان كان الاستعمال فيه بتجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كان بتجرد الشهرة يدخل المجاز المشتهر كما سيجي وينقول ان
ترك المعنى الحقيقي الى الوضع لمعنى اخر لمناسبة الاول او استعماله في المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة
فالمنقول قسمان تخصيصي وتخصصي والثاني يتميز بعد … التخصيص وهذه كلها في الاسماء ظاهر واما الافعال والحروف
فالحقيقة والمجاز فيهما انما هو بملاحظة متعلقاتها او متبعيتها كما في نطقت الحال … يكون لهم عدوا وحزنا … للموارد واما الهيئة
فقد تتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كما في الماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر
للوجوب والندب ولا يذهب عليك ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا ومرادفا لغيره
الى غير ذلك ملاحظا فلا تغفل **قانون** اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة
… والحقيقة تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان يستغني عن القرينة
فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له … الاستغناء عن القرينة تنقسم الى اللغوية
والعرفية الخاصة مثل الشرعية والنحوية والعامة وكذلك المجاز بالمقايسة واعلم ان المجاز المشهور المتداول في السنتهم
المعبر عنه بالمجاز الراجح على الحقيقة يريدون به ما يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة والمانع قطع النظر عن الشهرة فلا
يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجي تمام الكلام واما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب
على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا **قانون** اعلم ان … الاصطلاح ولغة
اذا اراد معرفة حقائق الفاظه ومجازاته فله طرق الاول ان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله

في العلاقة خلاف موضوعه الفتاة البادر هو علاقة الحقيقة كان التبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان
الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص
معنى مخصوصا بدون معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كان شذرة في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له وعرف ان
ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى ويحقق اليه اشتقاقا لا آتيا
فيكون التبادر معلوما للوضع ولما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام
الجاهل ولما كان استناد الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيه امرا غامضا لتفاوت الافهام
وصعب التميز عليها بالنظر الى بعض الجاهل لشيوع التي اكثر اعتبارا ومقام الحاجة
لا الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية في التخلية وعدمه وتفاوت القرائن في خفاء الوضوح لمن ذلك يحكى الاختلاف
في دعوى التبادر من الاجابة بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة
القرائن الخفية ويدعي الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه التبادر في معنى آخر وهكذا ولذا
اوجبوا الاستقراء في غالب موارد الاستعمال ليزول بهذه الاحتمالات الاشتباه ويحفظ التقدم استغراق الوسع
ان احتمال استناد التبادر الى القرائن الخفية
في الاستقراء ولما يلتبس الوجه ولخفاء القرينة على المدعي ولذلك قالوا ان الفقيه منهم في حدسه بالنسبة
الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة دوران الاحتمالات وغلبة مزاولة الملفقة من الاستعمالات مع
ما يلحقه من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك قد يدعي احدهم ان الامر بالشيء لا يدل على النهي
عن ضده الخاص عرفا باحد من الدلالات كما هو الحق ويدعي آخر دلالته لما التبس عليه الامر من جهة الادلة العقلية
التي قربت اليه مقصوده وكلية في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفقهون
شيئا الا من جهة وضع اللفظ فالفقيه كالجاهل بالاصطلاح وان كان من اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد
من بذل الجهد في معرفة ان انفهام المعنى انما هو حاصل من جهة اللفظ لا غير وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان التبادر
كما هو موجود في المعنى الحقيقي وكذلك في المجاز المشتهر فلا يكون علامة للحقيقة ولا للدلالة على الحقيقة ودفع
ذلك ان المجاز المشتهر هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال ويغلبها ثم ان الامر فيه الاصف

يفهم

يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر منه ذلك المعنى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه
يصير ذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان
بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة وسببيتها وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض
الاحوال وجعلوا له ترجيحا على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال فالحق ان هذا مجاز والتبادر الحاصل في ذلك
ليس من علامة الحقيقة والذي يعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كان
القرينة هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد ما بينا لك لا مجال لتوهم ان ياتي
الجاهل بالاصطلاح اذا رأى ان اهل هذا الاصطلاح يفهمون من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة
الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت
الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا من لزوم العلم بعدم القرينة
حتى يحكم بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصول ولا على القول بعدمه كما هو الحق المحقق فهذا الظن
الحاصل من الاصل مع التتبع التام في محاورات اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الاصولية
والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا في نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا في نزر نادر
كما لا يخفى فلا يوجب القدح في القواعد المبتنية على الغالب وتبتنى على ما ذكره البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة
المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر فان قلت فاي فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشهور
الا ان يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع قطع النظر ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح
ولا يتميز بهذه في الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة في الاول مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان قلت اذا كان
الحقيقة الاولى محتاجة في الانفهام الى القرينة فهو ايضا في المعنى المهجور فيصير معنى مجازيا كالصورة الاولى قلت ليس
كذلك اذا الاول فلان احتياج الحقيقة الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي فان دلالة اللفظ على المعنى
الحقيقي موقوف على انتفاء القرينة للمجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في ذلك فان انفهام الحيوان المفترس من الاسد

موقوف على هذا ان يرى مثلا والحال انه يمكن ازالة الشجرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة فيكتفي بانتفاء ما يحكى

بحسب قرينة تدل على معنى حقيقي كما ان رأيه الفاضل الشريف واما ثانيا فلان اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي

ح ايضا بلا قرينة غاية الامر حصول الاحتمال فيوجب ذلك مقابلة الاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة ولا يلزم

الاشتراك المرجوح ايضا الا ترى ان صاحب المعالم ره مع انه جعل الامر في اخبار الائمة مجازا راجحا في الندب مساويا

للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته مجازا في الوجوب في عرفهم فان الذي يصح ان يحمل كلامه عليه

دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم ع في الندب غالبا مع القرينة والتزام ارادة الندب من رواية اخرى

او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا تستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر ان الامر في كلامهم

ايضا مستعمل في الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا تتفاوت اللامرح بين تبادر المجاز الراجح او حصول

التوقف والقائل من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال في اللفظ بلا قرينة غاية الامر

توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية ولذلك اختلفوا في مبحث تعارض الاحوال في حكم

اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح

جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وقيل بما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين

في الباصرة او هي مع الينبوع او هي مع الذهب فانه لا ريب انه عند اطلاقه يتبادر الذهب لا احد المذكورات لا

غيرها من المعاني ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف والجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها حقيقة

ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتامل فافهم واستقم وبالجملة فيما حققنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامة المجاز

الثالث صحة السلب يعرف بها المجاز كما يعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر فيه ايضا اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها

في اصطلاح لا يدل الا على كون اللفظ مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة السلب

المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعاني

الحقيقية حقيقة والا ففي الاستعمال الحقيقة فالتقييد بحقيقة غير محتاج اليه وان كان مؤداه صحيحا في نفس الامر وقد اورد على

ذلك باستلزامه الدور المضمر او بسيطين فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف

سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها لاحتمال الاشتراك فانه يمكن سلب بعض معاني المشترك

عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو ثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور

في عدم صحة السلب فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور كما ذكره اولا والحق ان الدور فيه ايضا مضمر لان معرفة

كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي للانسان عنه وعدم صحة سلب المعنى الحقيقي

للانسان عنه موقوف على ان معنى حقيقي للانسان لكون سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف

على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد نعم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقائق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو

الظاهر لم يكفنا في جانب المجاز ايضا بالموجبة الجزئية ولو قلنا ان صحة سلب بعض الحقائق علامة للمجاز في الجملة

وبالجملة وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه

فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر ثم قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في

جانب جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه فان العام المستعمل في فرد مجازا مع امتناع سلب معناه

الحقيقي عن مورد استعماله وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقائق

والمجازات لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا

فان سلب المعنى المجازي ح ايضا يدل على ارادة الحقيقي فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز ولا يقال ان المجازات قد تتعدد

فنفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لان هذا القائل قد عين المجاز والمفروض ايضا ارادة تعيين تحقق المجاز لا المطلق مع ان لنا

ايضا ان نقول سلب مطلق المعنى المجازي علامة لمطلق الحقيقي فافهم واما ثالثا فما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة

مع انه يرد عليه ما بين من كونه خروجا من المبحث فان العام الذي استعمل في الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه

الخصوصية لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار وانما الخلف في الكلي

الحقيقيات وقد اجيب ايضا بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يلزم منه كلك عرفا اذ لا

موقوف على معرفة المعنى الحقيقي

ولو توقف على معرفة المعنى الحقيقي

على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي

فى انه يصح عرفا ان يقى البليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقى ليس حمار والانزاوات ن وفيه ان ذلك مجرد تغير

عبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا او مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة الحقائق بيان الحقيقة

المفهوم العرفى وهو مبنا او توقد بالاشتراك فيفهم لكل احتمال الاتجرد عن التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل

فيه لغير معين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يقى لا يلزم

فى نفى المعانى الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفى عدم ثبوت كونه حقيقة بسبب عدم الانفهام العرفى

فاذا السلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه مجازا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من

الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة تثبت المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه علامة

المجاز او الحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية والحقيقة لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من يقول بكون

المجاز خيرا من الاشتراك وظاهر من الاطلاق الذى يحكم بالمبال فى جميع الاشكال او جوابا الاول ان يقى ان المراد بكون

صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعانى الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجازية بالنسبة الى ذلك

المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقى واحدا فى نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا

بالنسبة الى ما علم سلبه عنه فقط وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه فقط فاذا استعمل العين بمعنى

فى الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية بمعنى مجازيا

بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة فى الباكية ايضا من جهة وضع آخر فان قلت ان اغلب العلماء

الذهب عنه بعض المنزان الا ان فيه كون المنزان معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هذا لا يرد لا كونه مجازا

بالفعل انما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك هو كما فى ما اوردنا وما ذكرنا

فى المثال انما هو من باب المثل انما فهم وبالجملة قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحمار المعنى الذى

هو معنى حقيقى للحمار فى الجملة فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقى وان احتمل ان يكون للحمار

معنى موضوعا بوضع آخر للحيوان الغير الناطق الا دركا ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه المعنى الاول

موجبا للمجازية بالنسبة الا هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة اليه وبما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة

الا المعنى الحقيقى فان المراد صحة السلب المعنى الحقيقى فى الجملة يعنى انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقى عنه

فيكون معنى حقيقيا بالنسبة الا ذلك المعنى الذى لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى حقيقى آخر

يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة

حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقائق على الحقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يحصل ذلك منشأ

للاشكال كما توهم وفى جانب المجاز لم يحصل ان معرفة كونه حقيقة فى هذا المعنى الحاصل موقوف على معرفة الحقيقة

فى الجملة وذلك لا يستلزم دورا الثانى ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحته سلب المعنى الحقيقى وعدمه عما

احتمل فردية له بان يعلم للفظ معنى حقيقى ذو افراد وشك فى دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله ان

فى كون ذلك مصداق ما علم كونه موضوعا له لا فى كون ذلك هو موضوعا له كما لا شك انا نعلم ان للماء معنى

حقيقيا ونعلم ان الماء الصافى الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج عنها ولكن نشك فى الماء

السيل الغليظ انه هل خرج من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرائحة هل دخل فيها

ام لا فيتحقق بصحة السلب وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذا ان الوجهان مما الهم سبقنى

اليهما حقيقا اعلم الحمد لله الرابع الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة للحقيقة والثانى علامة للمجاز

فنقول ان صيغة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدء فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل

والفاسق وكذلك اسئل موضوع لطلب الشىء عمن شأنه ذلك فيصح اسئل زيدا او اسئل عمروا الا غير ذلك بخلاف

مثل اسئل الدار فنسبة السؤال مجازا الى الشىء وارادة اهلها غير مطرد فلا يقى اسئل الجدار البساط واسئل

الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة وهى ان الحقائق وضعها شخصى والمجازات نوعى والمراد بالاول

ان الواضع عين اللفظ الى المعين بازاء معنى خاص سواء كان ذلك المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ

باعتبار المادة او الهيئة اما الوضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف الوضع باعتبار الهيئة

فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما جزم بالدليل كالرحمن والفضلاء السخي والمتجوز ونحوها فالمنع شرعي وان اريد انه توقيفية والمراد بالنسبة ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلائق المعهودة فالمجازات كلها قياسي لعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة انواع العلاقة بينها وبين المعنى الحقيقي سواء بعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن بصحة ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كما يوجد من المجازات الحادثة وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني الزائغة المحدثة مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم بيّنة وذهب جماعة الى اشتراط نقل آحادها لوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك لزم كون القران غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا توضيحه انه اذا لم ينقل عن العرب فهو ليس بعربي والقران مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر والتحقيق ما ذكرنا او لا لمنقوض بالصلاة والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضي وثانيا ان ما ذكر انما يلزم لو لم يكن مجازات القران منقولا عن العرب لا جميع المجازات وثالثا لا نسلم انحصار العربية فيما نقل شخصه عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا لا نسلم كون القران بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي لان المراد كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس والمشكاة والسجيل وخامسا لا نسلم بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضمير انزلناه مجموع القران لم لا يكون المراد بعض المعهودة كالسورة التي هذه الاية فيها بتاويل المنزل او المذكور لان القران مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل احد من اجزائه وثانيهما انه لو كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة في غير الرجل الطويل كالحائط والجبل الطويلين للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك بان ذلك لمانع لا لعدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص اقول المعول في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم فان

الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فيه فنقول ان المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة يوجب الانتقال ولذلك اعتبروا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم ارادته انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد لرجل باعتبار الجسمية والحركة وكونهما وكذلك الحال في المشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى المعنى فيه ظاهرا او لذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو ان لجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود في النخلة والحائط والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو مشابهته اياه من حصول الطول مع تقاربهما في المقدار وهو غير موجود في الجبل والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة لا بد ان يكون بالنسبة الى المعنيين معهود المتوطئ في الانظار كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيها اتفاقية بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو الموانسة والتقارب بين الشيئين والصيد واضح واما الابن والاب فعلاقة السببية والمسببية نعم التربية والرياسة والمرؤسية من الخواص الظاهرة فيها مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفائه الكل كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في ضمن صنف فيها او في افرادها الشائعة الظاهرة وهكذا فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها ولا تحصل الرخصة في نوعها بعمومه وخرج المذكورات بالدليل فلا حظ وتامل ولكن يرد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل اسد للشجاع فانه مطرد وجوابه تخلف الدليل

فيها لنفعة خفية غير فاد لبس الحرخواص الاب والابن جزء من حقيقتهما مع ان السببية والمسببية

عن الدلالة على كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان لذات ثبت له الفضيلة والسخا
ولا يطلق عليه تعالى مع وجود معانيه والقارورة فانها موضوعة للاستقرية التي فلا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن
الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن في شانه الجهل والسخي لمن في شانه البخل فلا يستعملان بهذا الوضع
والقارورة للزجاج لا لكل الاستقرية التي اقوال القارورة منقولة وقد ترك المعنى الاول والا لجاز الاطراد وفي النقض
بان يقال ان اريد يكون عدم الاطراد دليل المجاز انه تستقر فيه الرخصة وهو مطرد وان اريد انه بوجه من الرخصة
في النوع غير مطرد فقد عرفت انه كذلك فنقول ان عدم جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة الارسل للجدار المعتبرة
الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذا سئل الشجر واسئل الابريق وكذا لك فذلك لعدم انهدام الرخصة فيه لا لوجود المانع
كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال سئل الدار واسئل البلدة واسئل الرستاق واسئل المزرعة واسئل البستان
وغير ذلك ومثله اطراد الاسد لذات ثبت لها الشجاعة وان كان من غير افراد الحيوان بغير الانسان وبالجملة المجاز
ايضا بالنسبة لما ثبت له نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع قانون اذا تميز المعنى
الحقيقي من المجازات فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اعني به الظاهر لان معنى التفهيم التفهم
على وضع اللفظ غالبا ولا اختلاف بينهم في ذلك انما اذا استعمل اللفظ في معنى او معان لم يعلم وضعه له فهل الحكم بكونه حقيقة
او مجاز او حقيقة اذا كان واحدا او بين المتعدد او التوقف لان الاستعمال اعم المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة
الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى على الاول لظهور الاستعمال فيه وهو توهم والثاني منقول عن ابن جني وتبع اليه
بعض المتاخرين لان اغلب لغة العرب المجازات والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهو ايضا توهم والاكثر فقاعدة
للفظ الاصل من الوضع ثم والثالث مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته ومع التعدد فلما كان
المجاز اجرا من الاشتراك فيؤثر عليه ويترتب على ذلك لزوم استعمال امارات الحقيقة والمجاز في التميز فان لو فقد رد بمنع ذلك
لزوم استعمال امارات الحقيقة استلزام المجاز للحقيقة بل انما هو مستلزم للوضع كما ان الحقيقة مستلزم للاستعمال
وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه متصور على وجهين

الاول

الاول ان يعلم اللفظ استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا ويحتمل
ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى اخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع
له اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا ترتب القول بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة
لا على الوجه الثاني ولكن ذلك الفرض مع ندرته المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه اصلا والثاني ان يعلم الموضوع
له الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم ان له معنى حقيقيا ونعلم انه استعمل في معنى اخر ايضا ولا نعلم
انه هل هو او غيره وذلك انما هو بسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوع لليلة خاصة واستعمل فيها
ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف من شعبان
او ليلة احدى وعشرين من رمضان مثلا فهل الحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي الموضوع له اللفظ او تكون الاستعمال
اعم من الحقيقة اذ يحتمل ان يكون الاطلاق عليها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا اخر اذا لم يكن
من باب التخصيص او حمل الظاهر في بيان الموضوع له كما لو اخبر الاستعمال في الواحد وقال ان ليلة القدر هي هذه
وذلك مثل ان يقول افرق في ليلة القدر وهذه الليلة فلانا ولو تعدد المستعمل فيه فيقتضي عدم دلالة الاستعمال
هي على شيء ويلزم السيد ومن قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو عمم المقال لهذا وهو كما ترى والثاني انا
نعلم ان اللفظ استعمل في معنى اخر او اكثر ونعلم ان له معنى اخر حقيقيا معينا في نفس الامر ولكن نشك في ان المستعمل
فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك في انه هل هو من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة
اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع على حدة فيكون مشتركا ام لا مثل انا نعلم ان للصلاة معنى
حقيقيا في الشرع قد استعمل فيها لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة
والركوع والسجود منها ايضا فنعلم جزما انه من افرادها الحقيقية واذا اطلقت على صلاة الميت فنتردد في الاطلاق على
الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلاة هو المعنى الاول العام للمشروط بالطهارة والركوع والسجود ايضا او المعنى اخص
موضوعة بوضع على حدة لصلاة الميت ايضا والاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمتجه على التوقف لان الاستعمال

اعم من الحقيقة والسيد يحملها على الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فالحكم بكونها

حقيقة بالوضع للمستعمل فيكون مشتركا لفظيا وكذا اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع ونظير الثمرة في عدم اجراء

حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المختار وكذا اجرائه على مذهب السيد على الاحتمال الاول او التوقف في اصل حكم

الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا اذا رأينا انه رتب حكم لوجوب نزح تمام البئر للخمر

اي لما عن قرينة المراد مع علمنا بان المسكر المأخوذ من العنب خمر حقيقة فتردد الامر بين ان يكون المراد الفقاع

مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح جميع البئر وبين ان يكون المراد

منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر اسم للقدر المشترك منهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح

الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقاع ايضا فيتوقف حتى يظهر من القرينة

ان اي المعنيين هو المراد في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فنظير ما ذكره ان المراد بالمعنى في قولنا

اذا استعمل اللفظ في معنى او معان ما اذا اراد المراد بالمعان ذون الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذا الحد

المستعمل فيه المعلوم والامثلة كلها ارجح فهو خارج عن المتنازع فيه اذ المجازية فيه مسلمة انما النزاع في ان لم

حقيقة ام لا وذلك لان في القول البصير دربها حقيقة عرفية فيه تتبع وما حققنا ظهر لك انه لا منافات

بين قول المصنف بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز

خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراده هو قدر المشترك بينهما فظاهر لعدم

الاشتراك اللفظي هناك ترجح المجاز عليه هو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك

انه لا يثبت حكم من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد الاطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد

بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو لم نعلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة

في الندب ايضا لاجل الاستعمال فمرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد

ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد ومن قال

لمقالته

بمقالته فاذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لانه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل

آخر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فيعرض لك حينئذ ما عليك الامر ولا بأس

ان نشير الى بعض الغفلات فمنها ما وقع عن صاحب المدارك قال في شرح عبارات الشرايع واعلم ان المعروف انما تمت

نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر

في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى

ونظير ذلك قال ايضا في رد من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار وانه يعدم صحة

الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتأمل فيما حققناه واما النظر

علمائنا في الاستدلال بتلك الاخبار فليس لاجل كون المسكرات خمرا حقيقة او الفقاع خمرا كذلك بل لاجل استدلالهم

هو الاستعارة والتشبيه مطلقا يقتضي اجتناب المشبه به في جميع الاحكام لوقوعه في كلام الحكيم والاحكام الظاهرة

الشرعية ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا في امثال ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم

تعيين وجه الشبه والثاني العموم لوقوعه في كلام الحكيم والثالث التشريك في الاحكام الشرعية وهو الاظهر

قانون قد ذكرنا ان الاصل في التفهيم

الاحتمالات ومن هذا القبيل قولهم ع الطواف بالبيت صلوة

والتفهيم هو الوضع وايضا الاصل والظاهر يقتضيان عدم ارادة الزايد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر

من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى آخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا

فحيث علم وجود هذه المخالفات وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة

هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له الاول لما تقدم واما لو كان الاحتمال

والتردد بين هذه الامور المخالفة للاصل الموضوع له المتجددة الطارية بحسب الدواعي الخارجية فيتصور هناك

صور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال الحاصل منه ان اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل

والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض آخر والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنهما لما كان لهما مزيد اختصاص

داستيتار فرد هما من اقسام المجاز وجعلوها قسيماله وذكروا لكل منها مرجحا على الاخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك
لكثرته واوسعيته في العبارة وكونه ابلغ ولانه لا توقف فيه بخلاف المشترك والاشتراك ارجح من المجاز
من حيث ابعديته عن الخطاء اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر
وان المجاز يصلح لكل من المعنيين فكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع
في المعنيين على التعاقب ونسخ الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف
فيكون اولى والمرجح ان الاشتراك اكثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل من الاضمار ببعض
الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعميمه في الاشتراك وان الاضمار اوجز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح
من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان
على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي متيسرة والاول متعذر والمجاز فوائده اكثر من النقل
ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص
ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم يعرف قرينة يحمل على الحقيقة
وهي غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي
ذكروها وفي كثير منها نظر واكثرها لا يوازي تحقيقها والبسط في تحقيقها وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر وحاصل غرض
المستدل في الترجيح بهذه الوجوه ابدا كون صاحب المزية الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه
على ما هو اكمل واحسن واتم فائدة فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص واقل فائدة الا في حال الضرورة وحال
الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه ان حال الضرورة ليس مع غالب المتكلمين
في اغلب كلامهم يعبرون ذلك فان غير الحكماء منهم يعبرون ذلك وما يجدي للاصولي هو ملاحظة كلام الشرع
وهو حكيم فيقال ان الحكمة لا تقتضي ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما يقتضي الانقص نعم اذا كان المراد اظهار البلاغة
للاعجاز ونحوه فيعتبر ماله مزيد دخل في الوصف بمقتضى المقام والخلو عن النقيصة اللفظي والمعنوي وما يرتبط

بالمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما نحن فيه من كلامهم ليس له مزيد دخل في بيان
الاحكام الشرعية الذي هو محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك فنمنع حجية هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس
الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار رجحان الغلبة وكذلك التخصيص اغلب
افراد المجاز في العام لا مطلقا واما حصول الغلبة في غيرها فغير معلوم بل ندرتها معلومة فعلى هذا يقدم المجاز على الاشتراك
والنقل بل لا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا ويقدم التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء
بالاعم الاغلب اما حجية مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة
فكما ان الوضع من الوضع فهذه الامور المنقولة الطارية عليه ايضا من جانب الوضع ولذا نقول ان المعنى المجازي
وضع نوعي فكما يكتفي في المجازي الى القرائن المعهودة المحدودة فكذا يكتفي في غير ذلك الالفاظ مجازا
مشتركا ولا منقولا بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم الاضمار وغير ذلك ولم يعرف
علي من منع اعتبار مثل هذا الظن من العقلاء بالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة الالفاظ خصوصا على قول
من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية والاحاديث
اعتبار هذا الظن فلاحظ وتأمل وان شئت ارشدتك الى موضع واحد منها وهو دال على حلية ما يباع في اسواق
المسلمين وان اخذ من يد مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح انه قال لا بأس بالصلاة
في فرو اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس
ويدل على ذلك العرف ايضا فلاحظ **قانون** كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته
منه ولو كان مجازا وان لم يعلم المراد منه فلا بد من ان يحمل على حقيقة اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص فيه
او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي والعرفي ان وجد احدهما
بضميمة اصالة عدم النقل فاذا وجد واحد منهما واتحد فهو وان تعدد فيجري في تحصيل الحقيقة احتمال الاشتراك والقرينة
المعينة للمراد ثم يحمل على مقتضاه في الترجيح او التوقف وان وجد كلاهما فان كان المعنى العرفي هو عرف المتشرعة

تحقيق الحقيقة الشرعية كلمة وضعها الشارع لمعنى

فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمثبت لعقد لم يرفع العام لافادة الاستغراق ذلك وقيل بعدم

اللغة للاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف مشهور فمنهم من قال النزاع في الثبوت

مطلق والنفي مطلقا والحق كما يظهر من بعض المحققين التفصيل وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا من الفاظ المتداولة

على لسان المتشرعة اعني بهم من تشرع شرع فيها كان ام عاميا صار حقائق في المعاني الجديدة التي استحدثها

الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص ونحو ذلك

فهل ذلك بوضع الشارع اياها في ازاء هذه المعاني بان نقلها عن المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة

او استعملها مجازا في هذه المعاني بان نقلها عن المعاني اللغوية المناسبة مع القرينة وكثر استعمالها فيها الى ان استغنى

عن القرينة فصارت حقيقة ولم يحصل الوضع الثانوي في كلامه باحد من الوجهين وكان استعمالها فيها بالقرينة و

يظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه بلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على هذه المعاني

والا فعلى اللغوي وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال ولكل من الطرفين حجج واهية واقوى ادلة النافين

اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء ويدور الحكم مدار الاستقراء وقد يستدل بالتبادر بانا اذا سمعنا

هذه الالفاظ في كلام الشارع تبادر الى اذهاننا تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرابة

بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتكلم وبين ذلك اللفظ

فاذا سمع النحوي لفظ الفعل من اللغوي وتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة لا يلزم

منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا وربما زاد بعضهم مصادرة وقال الظاهر ان ذلك التبادر لكثرة استعمال

اهل العرف في المعنى الشرعي والمتشرعة لا لاجل الوضع لهذا المعنى ثم لغرابة وقال ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير

معلوم فيتعين وضع الشارع وهو مقلوب عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وعلى

المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة لا في جميع الالفاظ والازمان

فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج والركوع والسجود ونحو ذلك

فقد صار حقايق

فقد صار حقايق في صدر الاسلام بل يمكن ان يقال انها كانت حقايق في هذه المعاني قبل شرعنا ايضا لكن حصل الاختلاف

في الكيفية وحصولها فيها دون غيرها من الالفاظ الكثيرة في زمان الصادقين عليهما السلام لا ينبغي التأمل فيه كما صرح

به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة وكونها بثبوت الحقيقة فيها في كلامهما ومن بعدهما

محل تامل فلا بد للفقيه من التتبع والتحري ولا يقتصر على التقليد ثم ان ما ذكرنا من الوجهين في كيفية صيرورتها

حقيقة فالاول منهما في غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثاني وعليه فلا يظهر ثمرة النزاع الا فيما علم انه صدر

بعد الاشتهار في هذه المعاني الى ان استغنى عن القرينة فان علم انه كان بعده فيحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله

فيمكن ارادة المعاني الجديدة وخفاء القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي والاصل عدمها فيحمل على اللغوي هذا

او قرب فليرجع الى التفصيل الذي ذكرنا ولينا مل وليتتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم اعلم انه قد

قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل في ... انها

استعملها في المعاني اللغوية والزوائد شروط الصحة للعبادة فالصلوة مثلا استعملها في الدعاء وكونه مقترنا بالركوع

شرط لصحة الدعاء خارج عن المراد وكذا الغسل هو غسل مشروط بالزوائد وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة

ورد بانه يلزم ان لا يكون المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا كالاخرس او لم يكن عند ... كالمنفرد و يلزم ... القائل — وهو باطل جدا

نفي التركيب في الماهيات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة في امكان اجراء اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرائط

وعدمه بيان ذلك انه لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى من الشارع واما موضوعات

الاحكام فان كانت من قبيل المعاملات فيرجع فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع والارش ونحوهما وكذلك كل

لفظ استعمل في كلام الشارع لافادة الحكم اولا فادة بيان ماهية العبادة كالغسل لغسل اليدين والمسح ونحوهما وان كانت

من قبيل العبادات كالصلوة والغسل ونحوهما فحكمها كحكم الاحكام فانها حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها الا

هو واما بعد اثباتها لا يرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يتعلق كونها منقولات غاية الامر ان الشارع

بما ثبت عنده من الشرائط فان قلنا بجعل الماهيات الجديدة من جانب الشارع واحداثها ماهيات العبادات من ... مركب

ذى اجزاء بمعنى انه متى ابتغى بالصلاة او بالغيرها فلا بد فى حصول الامتثال من حصول العلم بجميع اجزائه وشرائطه فاذا شك فى كون شى

جزءا له او شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم الدخلية لتلزوم العلم بالاتيان بالمهية المعينة ولا يكفى فى ذلك

عدم العلم بعدم الاتيان ولما على القول بالعدم تركيب جديد بلا كلفة به هو المعنى اللغوى ولا مدخلية الباقى فى امور خارجة

عنه يمكن نفى ما شك فى جزئيته من الشرائط الخارجة باصل العدم كالمعاملات واما بناء دفع كلام هذا القائل بالبناء على القول

بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان يقال البطلان فرع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ورض فان الصلاة اسم لهذا

المعنى المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها فبعد وجود القرينة

الصارفة عن اللغوى لا بد ان يحمل على الشرعى لكونه اشهر مجازاته واشيعها فهو غريب لما عرف انه منكر للحقيقة

الشرعية بل منكر للمهيات المحدثة ثم يبعد القول ببطلان مذهب هذا النافى والبناء على المشهور من كون تلك العبادات

ماهيات محدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا فى كون الشى جزء لها او شرطا لصحتها فهل يمكن

نفيه باصالة العدم او لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول المهية فى الخارج فيه خلاف ولا بد فى تحقيق ذلك من

تمهيد مقدمة وهى انهم اختلفوا فى كون العبادات اسامى للصحيحة او الاعم منها ومنشأ هذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول

بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفى ثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع فى ان الحقيقة

فى زمن الحلق المعتاد لها على تلك المهيات علما او لا بد من العلم بالصحة فمع الشك فى مدخلية شى فى تلك المهية جزءا كان

او شرطا لا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثانى بخلاف الاول للشك فى الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة

بين الشك فى الجزء والشك فى الشرط وان الاول مضر على القول الثانى ايضا فلعله مبنى على ان المركب لا يتم الا بتمام

الاجزاء فكيف يصدق الاسم على النافى مع الشك فى جزئية شى آخر له وفيه ان مبنى كلام القوم على

الوضع العرفى وكل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم عليه فى المتعارف الا ترى ان الانسان

لا ينتفى بانتفاء اذن او اصبع عرفا بخلاف مثل راسه ورقبته والحاصل انه لا ريب فى ان الماهيات المحدثة امور

مخترعة من الشارع ولا شك ان المحدثات الشارع متصفة بالصحة لا غير بمعنى انها بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع

المهية فيتم برد الصحيحة منها او الاعم والثمرة فى هذا النزاع تظهر فيما لم يعلم فائدة ... حصول الامتثال ... المعلوم بالفساد لصدق المهيات ...

يكون موجبا للامتثال الامر بالمهية من حيث انه امر بالمهية لكنهم اختلفوا فى ان الشارع هل وضعها لخصوص الصحيحة او يقول الواضع

الشارع اسماء لهذه المركبات واستعمل فيها بمناسبة فهو يريد تلك المهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة

وهو القدر المتيقن من الارادة ولكن لما كانت الماهية عبارة عن المركب من الاجزاء بجميعها من دون مدخلية الشرائط

والشرائط خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء المهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرائط ولا من وضعه

بازاء المهية مع ملاحظة اجتماعها لجميع الشرائط الصحة فاختلفوا فى ان الالفاظ هل هى موضوعة للمهية مع

جامعيتها للشرائط والمهية المطلقة فمراد من يقول انها اسامى للصحيحة انها اسامى للمهية المجتمعة لشرائط الصحة الزائدة على

اصل تمامية المهية من حيث هى ومراد من يقول انها اسامى للاعم انها اسامى للنفس الماهية من حيث هى مع قطع النظر عن الصحة

الزائدة على الصحة الحاصلة من تمامية المهية على هذه الحيثية وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلاة مثلا اسم للاركان

المخصوصة حال كونها جامعا للشرائط مثل الطهارة من الحدث والخبث والقبلة وغير ذلك لانها اسم للاركان المخصوصة والشرائط

معا والثانى يقول بانه اسم للصلاة بدون اشتراط اجتماعها للشرائط ولا مع الشرائط فتظهر الثمرة فيما اذا حصل الشك

فى شرطية شى لصحة المهية فعلى القول بكونها اسامى للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة واما على القول الاخر فلا يعتبر وصفها لنفس الاجزاء

المجتمعة مع قطع النظر عن الشرائط فيحصل الامتثال بالامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرائطها

ولا يتوهم ان الشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط فمعناه الشك فى تحقق الشرائط المعلوم الشرطية لا الشك فى ان هذا

الشى شرط يتوقف صحته عليه ام لا والوجه الثانى ان مع قطع النظر عن الشرائط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة

الاجزاء فان النقص فى اجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا فى الانسان المقطوع الاذن

الاصبع فالصلاة اذا كانت فى الاصل موضوعة للمهية التامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنها بمجرد النقص فى بعض

الاجزاء فيتم القول بكونها اسامى للاعم من الصحيحة فيرجع الكلام على وضعها لما يقبل هذا النقص الذى لا يوجب خروجها

عن الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون الناقصة مامورا بها ومطلوبا لان مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب

كونها مطلوبا له وتظهر الثمرة فيما لو نذر احد ان يعطى شيئا لمن رآه يصلى فرآه يصلى صلاة ناقصة لا يعلم نقصها

[illegible]

فى احدى السجدتين مثلا او لم يقرأ السورة فى احدى الركعتين فبرء النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلواة مطلوبة
للشارع وماموراً بها فكونها مصداق الاسم معنى وكونها ماموراً ومطلوباً بحسب الامتثال معنى آخر اذ لا بد فى الاول
مضافا الى صدق الاسم كونها صحيحة ايضا ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين ويظهر الثمرة ايضا فيما لو اريد اثبات
المطلوبية والصحة بمجرد صدق الاسم فيما لو شك فى جزئية شيء للصلواة ولم يلتفت الى بدونه فعلى القول بكونها
اسما للاعم يتم المقصود وعلى القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرائط فلا لعدم معلومية تمامية الاجزاء
وجامعية الشرائط المحققة من الجهة التى قدمنا ذكرها وغيرها من سائر شرائط الصحة ثم ان الاظهر عندى هو كونها اسامى
للاعم بالمعنى كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل واكثر ما علم فساده
ايضا وتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها اسامى للصحيحة لزوم القول بالجزئية لصلواة الظهر مثلا فصلوة
الظهر بالنسبة الى شخص شيء وبالنسبة الى شخص آخر شيء آخر وكذلك بالنسبة الى المتوهم والصحيح والمريض والمحبوس والمضطر
والغريق الى غير ذلك من اقسام الناسى فى جزئيات مسائل النسيان والشاك فى جزئيات مسائله وكذا المخير
ذلك واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة
مع ان الصلواة شيء والوضوء والغسل والوقت والستر والقبلة شيء آخر وكذلك اتصاف الصلواة بالتلبس بجنس الظاهر
ان لكل شيء منها اسما آخر ولا دخل فى شرائط شيء لشيء اعتباره فى تسميته به ومما يؤيد كونها اسامى للاعم اتفاق الفقهاء
على ان اركان الصلواة هى ما تبطل الصلواة بزيادتها ونقصانها عمدا او سهوا اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا الا عصيانا
ولا ريب فى كونه منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا لا يقال ان مرادهم صورة الركوع لا الركوع الحقيقى وان لم يكن صحيحا فان
المنحنى فى الصلواة بقدر الركوع لاجل اخذ شيء من الارض سيما مع وضع اليد على الركبة بحيث يحسب الناظر انه قد ركع
لا يوجب بطلان الصلواة من اجل زيادة الركن فالمقصود لمراد اطلاق الاسم فى عرف المتشرعة حقيقة وهو لا يتحقق
الا مع كون الركوع اسما للاعم من الصحيحة واحتجوا بالتبادر وصحة السلب عن العارى عن الشرائط وكون الاصل فى مثل الصلواة
الا بطهور الاستعمال فى نفى الحقيقة لانه المعنى الحقيقى وفى الاولين منع ولعل المدعى لهذا التبادر انما غفل عن حقيقة الدوام
الا المدعى انه اسم للصحيحة

لان

لان الامر لا يتعلق بالفاسد وهو فاسد لعدم انحصار محل النزاع فى الاوامر فالامر قرينة لارادة الصحيحة وذلك
لا يستلزم وضعها لها واما قوله ع لا صلواة الا بطهور فيتوجه المنع فيما ادعوه فى خصوص هذا التركيب كما لا يخفى
على من لاحظ النظاير كقوله ع لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولى ولا صلواة لجار المسجد الا فى المسجد وغير ذلك
فان القدر المسلم فى افادة الحقيقة انما هو فى مثل لا رجل فى الدار ولا مثل هذه الهيئات التركيبية التى نفى الذات
موجود فيها فى الجملة جزما وليس المراد منها الا نفى الصفة من صفاتها فلا يمكن دعوى اصل الحقيقة فيها وفيما شك
كونه من هذه الجملة مثل ما نحن فيه خصوص الصلواة والصيام وكونهما مما يحتمل فيه هذا الاحتمال الحقيقة وهو كونها اسامى
للصحيحة بحيث يمكن حملها على نفى الذات بمجرد انتفاء الشرط من شروطها بل ومع الشك فى حصول الشرط من شروطها
فهو لا يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهرة فيه فى العرف ولذلك اذا شك فى حصول الشرط من شروطها فهو لا يخرج هذه الهيئة
عما هو ظاهرة فيه فى العرف كذلك تداول العلماء هذا التداول فى مباحث المجمل والمبين ولم يحتملوا ارادة نفى الحقيقة
والذات الا على تقدير هذا القول الضعيف وذلك ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا خلافه
بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامى للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة القديمة التى
هو الموضوع له لكلمة لا فقالوا لان حملها على نفى الذات ح ممكن فنقول حمل هذه العبارة على نفى الذات
مع كونها ظاهرة فى نفى صفة من صفاتها انما يمكن اذا اثبت كون الصلواة اسما للصحيحة واما فيما ثبت نظائرها
سيما فى مثل قوله ع لا صلواة لجار المسجد الا فى المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلواة اسما للصحيحة بمقتضى الحقيقة
القديمة فذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة تقتضى ذلك وخرجنا عن مقتضاها
بالدليل وبقى الباقى فى هذه الفقرة ان مثل قوله ع لا صلواة الا بطهور مما كان الفعل المنفى بعبادة خارج عن سياق
النظاير وباق على مقتضى الاصل فلا ريب ان ذلك خلاف الانصاف فان هذا فى جنب الباقى ليس الا كشعرة
سوداء فى بقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك احد من القول فى ذلك المبحث لاثبات نفى الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا
بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات والانصاف ان كون هذه مشابهة لسياق النظاير من الادلة على كون

العبادات اسامي للاعم فهو على ذلك ادل مما اراده المستدل ايضا نقول لنجد التسليم انه هو انما يدل على انه
الصلواة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلواة ولا يدل على ان الصلواة اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ لو حصل
الطهور والفاتحة للصلواة ويمكن ان المهور ليفسد بجهة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلواة التي ليس
عن صلواة ولا يدل على ان الصلواة اسم لكل ما جامع جميع الشرائط ثم اعلم ان الشهيد ره قال في القواعد الماهيات
الجعلية كالصلواة والصوم وسائر العقود لا تطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلواة والصوم
اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلواة شرعا
ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلواة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول فيها لم يحنث قطعا لنهي والفا[illegible]
انتهى اراده ره اكتفى بمسمى الصحة في الحنث يعني لو حلف على ترك الصلواة مثلا في مكروه مثلا يحصل الحنث بمجرد الدخول
واقول الظاهر من قوله ره الا الحج لوجوب المضي فيه ان كلامهم في الاوامر والمطلوبات الشرعية وان مرادهم ان الفاسد
لا يكون مطلوبا له الا في الحج فانه يجب المضي في فاسده لا في مطلق التسمية والاصطلاح ولو لغرض آخر مثل كونها
علامة للاسلام وموجبا لجواز الكل من ذبيحة بمجرد ذلك ونحو ذلك وذلك لانه ره ان كان اراد من الاطلاق
الاعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلواة مثلا على الفاسدة وارد شائع لها وقد ورد في كلام الشرع والمتشرعة
فوق حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل اذ يخفى الامر بالمعنى الا يوجب كون
اللفظ حقيقة فيه فظهر ان مراده الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فالتسمية في كلام ابن ربيع مما لا تقبل
الانكار وليس الا بعض ما يفيد ذلك هو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح لابان ابن عثمان عن الفضيل ابن
يسار عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمس الصلواة والزكواة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما
نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان من الظاهر الواضح ان المراد بالاربع هو
الاربع من الخمس والحيض ان عبادة هؤلاء فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا
الوجه لا يمكن الا مع حملها اسامي للاعم وذلك لا ينافي كون المطلوب في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية

حيث قلنا انه كذلك
خصوصا اذا حرزنا بجهة خصيصة النظر فيه
[illegible] التوحيد [illegible]
كون الصلواة علامة [illegible] الاسلام [illegible]
فتفهم

بالاعم

بالاعم كما نشير من ان التسمية عرفية وان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكر قوله ع دعي الصلواة ايام اقرائك
فان صيرورة الصلواة صحيحة انما تكون بان لا تكون في ايام الحيض او تركها في حال الحيض بل معناه اترك الصلواة
والتسمية بالصلواة انما كانت قبل هذا النهي وليس المعنى ان الصلواة التي لا تكون في حال الحيض اتركها في حال الحيض
بل معناه كالتارك للصلواة في حال الحيض وادعاء ان التسمية واثبات الشرط هنا قد حصلا بجعل واحد يكذبه
الوجدان السليم لتقدم التسمية واثبات الشرط وضعا وطبعا وما ذكر انما يصح اذا جعل معناه ان الاركان
المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط ولكونها في غير هذه الايام واسمها صلواة لا تفعليها في هذه الايام
والمفروض ان كونها في غير هذه الايام انما استفيد من قوله لا تفعليها فيها واما على القول بكونها اسما للاعم
فلا يرد شيء من ذلك اذ يصح المنع عن الصلواة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام او غيرها ومما ذكرنا يظهر
ما في قوله ره لانه لا يسمى صلواة شرعا ولا صوما مع الفساد ولعل نظره ونظر من وافقه الى ان الظاهر من حال المسلم
في نذر الفعل والحلف عليه هو قصد الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم الصحة لا لانه ليس بصلواة فعدم وامن
عدم الصحة الى نفي الذات فلو نذر احدكم ان يصلي ركعتين في وقت خاص فالقائلون بكونها اسما للاعم ايضا يقولون
بان الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر ان يعطي مصليا شيئا فلا يبر نذره باعطائه لمن علم فساد صلواته ويظهر
الثمرة فيما جهل حاله بالخصوص من جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلي او من جهة نفس الحكم للاختلاف
الحاصل من جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا مرجح عنده لاعتبار الصحة عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه
شيئا وعلى هذا فلو حلف ان لا يبيع الخمر فيحنث ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع
ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصحة كما نبهنا فيه في المثال المتقدم والظاهر ان ذلك كيف تكون البيع
اسما للاعم ويشير الى جريان الخلاف في المعاملات ايضا ومما يؤيد كونها اسامي للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة
اليمين على ترك الصلواة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها وبنائهم على ذلك المحال لانه يلزم
مع ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلواة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد

[illegible] وجه مانع او غير المحرمة

وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما تتعلق بالصحيحة على المفروض فحكم بصحتها
وبعد تعلق اليمين لا يجئ الحنث لعدم تحقق الصلاة الصحيحة والقول بان المراد الصلاة الصحيحة لولا اليمين
لا كونها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان تعلق بدلالة النهي
على الفساد وفيها ايضا ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يفتش عن احوال المصلي اذا
اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذا لم يعلم مذهبه وصحة صلاته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحة
لا يكفي هنا فان غايته ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد تختلف باختلاف الآراء فاذا رأى من نذر
شيئا للمصلي رجلا صلى الصلاة بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة بلا وضوء
ام مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلاة به وذلك المصلي قد يكون رأيه او رأي مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر
في وفاء النذر على تكليفه ملاحظة الصحة عنده المطابقة لنفس الامر لنظره وكذلك ملاحظة غيره من الاختلافات
في الاجزاء وسائر الشرائط ولا ريب ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا حتى يبني عليه في مجهول الحال حمل فعل المسلم
على الصحة ولم نقف الى الآن على من التزم هذه المخمصة بهذه التدقيقات ويبطون الى ما ظاهره الوفاء وليس
ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل ذلك لا يتفحص المؤمنون في الاعصار والامصار عن مذهب
الامام في جزئيات مسائل الصلاة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت او ندبه
ويأتمون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المأموم فلا يصح الاقتداء لو فيما يعتقده باطلا مثل ما لو ترك الامام
السورة او نحو ذلك فيما لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلاته لانه ائتم بمن يحكم بصحة صلاته شرعا والقدر
الثابت من المنع هو علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الامر منه بكفاية مسمى الصلاة كما لا يعلم
الا لزوم بطلانها على مذهبه لا على انه لا يصح الاقتداء به حتى يعلم انه صحيح على مذهبه بقي الكلام في بيان نقيض
ما اشار اليه المنهية وهو الامر الاول انه يستفاد منه ان الحقائق الشرعية كما ثبتت في العبادات ثبتت في المعاملات
ايضا وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم تخصيص ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا يمكن عطف قوله وسائر العقود

على اليد لا على الماهيات الجعلية ايضا والتنبيه ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيحة او الاعم لا يختص بمثل
الصلاة والصوم بل يجري في سائر العقود ايضا وهو ايضا كذلك قال المحقق في الشرائع في كتاب الايمان اطلاق
العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبرأ ببيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني في شرحه
عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى الى ذهن
السامع عند الاطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد
لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما
كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اقول ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان
الظاهر والغالب في المسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا
واما ما ذكره الشهيد من دعوى التبادر فان اراد ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كونه المعنى الحقيقي ففيه المنع المتقدم وعدم
سماع دعوى الفساد في صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا من الظهور واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم يتحقق معناه لانا
لا ننكر كونها حقيقة انما الكلام في الاختصاص وهو لا يثبته واما قوله ره وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة
فان اراد التقسيم الحقيقي في تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من
التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل لا يدل على كون اللفظ
معنى مجازيا فلا بد ان يراد من المقسم معنى مجازي ليشملهما فهو مسلم لكنه لا ينافي ما ظاهر كلامه اول الكلام الثاني
ان الدخول في العمل على وجه الصحيح يكفي في كونه صحيحا اولا والاظهر عدم الاكتفاء فان الدخول على الوجه الصحيح
غير الاتيان بالفعل الصحيح والمفروض ان الحلف انما وقع على الثاني فان الصلاة والصيام ليس من باب القرآن
المتحقق وضعه للمجموع وللكلام المنزل على سبيل الاعجاز المتحقق في ضمن كل من ابعاضه بل هما اسمان للمجموع وعلى ما ذكره
يلزم الحنث وان لم يتمها فاسدة ايضا وهو كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يقال انه لا يصير
الحنث على المختار لو اتمها فاسدة ايضا عالما بالفساد ولما ذكرناه في توجيه كلامه ره ومن بعضهم من ارادة الصحيحة

فى اثبات ذلك وان بنى على المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر انه لا اشكال فى جواز اجراء اصل العدم
فى ماهية العبادات كنفس الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوائل والاواخر
ولم نقف على تصريح بخلافه فى كلام الفقهاء واما ما تراه كثيرا فى كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة
فهو مبنى على مسئلة الاحتياط والقول بوجوبه او لضعف او تأييد الدليل به لما فلاحظ الاصل وقد يتمسك
بالاجماع وطريقة الاحتياط فى اثبات اصل الحكم كما تمسك به فى وجوب صلواة العيدين هذا فالشك فى
مسئلة المنع عن صلواة الاضحى وغير ذلك واما ما يستند للامر بالاصل فى ماهية العبادات فهو فوق حد الاحصاء وكيف
كان فالمتبع هو الدليل وكيف وجل الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون فى عدم الفرق فى العمل بالاصل لا يفرق

اذا عرفت هذا فاعلم

بين العبادات وغيرها فنقول ان من اليقينيات انا مكلفون بما جاء به محمد صلى الله عليه وآله من الاحكام والشرايع والحدود والعبادات
وكما ان نحصل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت هذه لنا فكذلك بمعرفة ماهيات العبادات وكما يمكن ان يقال
التكليف بالعبادة امر شىء غير معلوم لنا ولا يحصل الاشتغال بها الا باتيانها بماهيتها كما وردت فكذلك نقول
الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الاشتغال بها الا باتيانها كما وردت وكما انسد ابواب العلم مع بقاء
التكليف بالضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن فى الاحكام بعد الفحص والتجسس عن الادلة
وحصول الظن بسبب رجحان الدليل على المعارضات او بسبب اصالة عدم معارض آخر فكذلك فى ماهية العبادات
وكما لا يمكن فى ماهية العبادات التمسك بالاصل قبل الفحص والتفتيش واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك
فى نفس الاحكام وتحقيق الكلام فى ذلك مستقصى فى مباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة
العدم فى اثبات ماهية العبادات كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة فى الجملة قاطع
لاصالة العدم لانه فى تغيير الاصل لغة تغير الذمة حتى يثبت المبرى فمثله موجود فى الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة
بتحصيل حقيقة كل واحد من الاحكام الذى علم اجمالا بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم قاطع ولذلك
اشترطوا فى اعمال اصل البراءة واصالة العدم فى الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة اولا فنحن نعلم جزما ان نعمل

بجمعة

بجمعة مثلا حكما من الشارع ولا نعلم بعد البحث والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب فنقول الاصل عدم الوجوب والاصل
عدم معارض آخر ترجح على ما ظهر علينا من ادلة الاستحباب والتكليف ذلك قبله ولا يوجب امتزاج امور متعددة وثبوت
حكم بينها الفرق فى ذلك فكما نتفحص من حكم المفرد وبعد استفراغ الوسع نستريح الى اصل البراءة واصل العدم فى عدم
ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل الادلة فكذلك فى ماهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار
والاجماعات المنقولة والنظام واصل البيان من سلفنا الصالحين يدا بيد ان ماهية الصلواة لا بد فيها من النية والتكبير
والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا فى ان الاستعاذة قبل القراءة فى الركعة الاولى
مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء ام لا ورأينا ان دليله على الوجوب معارض بدليل آخر
على الندب فمع تعارضهما وتساقطهما فيبقى احتمال الوجوب للمكلف فى ثبوت دليل آخر يدل عليه فيجوز ان ننفيه
باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من مجموع الامرين الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكرناه
لا غير وان قلت يلزم تحصيل اليقين قلنا بمثله فى نفس الحكم مع ان نقول لم يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة
وعدم اشتغال الذمة الا بعد العذر فكيف يحكم بانقطاعه رأسا حتى يقال لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه
بالدليل مع ان ذلك يجرى فى الحكم الشرعى ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم فى الاحكام الشرعية ايضا
انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم آخر ولكن نقول
انا اذا اكتفينا على كفاية الظن بعد انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات هذا مع ان لنا ان
فى الاخبار ايضا ما يدل على بيان الماهية وان العبادة هى هذه مثل صحيحة حماد الواردة فى بيان آداب الصلواة وكونها
فى تيقن عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام فى اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات ماهية العبادة
بضميمة اصل العدم معاكسا اصل ظنى لنا من جهة ان هذا هو الماهية او حصل ظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة
فى خصوص جزء جزء واصالة عدم شىء آخر ولنا ان الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد انه لا بد ان
ينعقد الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا الى تحصيل هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء وان ادعاه

احد فهو ليكشف ظن منشأ الظن الحاصل من ملك الرواية دمن الاصل ولا يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل آخر ودليل على
ثبوت جزء آخر له وان اراد ان ح حصل الاجماع على ثبوت صحة الماهية موجودة بجزء جزء ففيه ان هذا اليقين ان ثبات
الماهية يقينيها بل هو اثبات لا بدية جزء الاجزاء لاحتمال اشتمالها على المستحبات وتعلقه في ماهية
العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله
الرحمن الرحيم في الصلاة الاخفاتية وبطلان الصلاة بتذكر سقوط الركوع بعد اكمال السجدتين مع ملاحظة القول
بلزوم حذفها وتدارك الركوع وما بعده وربما يتكلف في دفع هذا الاشكال بان الحكم النافي المثبت اذا سلم انه لو كان
دليلا بالبطلان كان الماهية على دفع اقتضاه دليل خصمه سواء صرح بذلك الخصم ام لا فهذا يكفي في كون الماهية
اجماعية عند الخصم سيما اذا ظن البطلان دليل المخالف وغفلة عن الحكم وفيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى النافي
الى حد ورد [illegible] المخالفات وذلك لا يثبت الماهية مطلقا ان ظهور البطلان دليل النافي غالب انما هو بحسب اجتهاد
الخصم وقد يكون الغفلة في نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف مع ان هذا الاشكال حاصل بالنسبة الى النافي لو لم يكتف
بالنظر الى دليل الخصم فيقرر الاجماع نا بناء الاجتهاد المجتهد وهو كما ترى ويزيد [illegible] ذلك لو تعدد الاقوال
ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة والوجوب والاستحباب فان قلت الاجماع
يحصل بتكرر الصلاة فيقرر الامر [illegible] وما آل الامر لوجوب الاحتياط وهو مع انه لم يقم دليل من العقل والنقل يوجب العمل
بالجمع او الترجيح بلا مرجح واما ما اورد على اشتغال الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا لم يجز العمل بالاستصحاب في نفي
الحكم الشرعي مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت
خلافه ففيه مع ان يرجع من المحقق في محله كما سيجيء ان شاء الله تعالى حجية الاستصحاب مطلقا ان مرادهم من عدم حجيته في اثبات
نفي الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفي الحكم مثل ان يثبت ان المذي غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة
الى بعده فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا واصل العدم منفردا لا يثبت به الماهية بل من باب ضميمة
سائر الادلة المثبتة انما كالاكثر مع انه معلوم على المعترض ايضا كيف يجوز التمسك في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا

او شرطا او ضح

هذا القول ٣

بعد تعارض

بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء آخر سيما الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذي ثبت من نفس ادلة
الطرفين انما هو القدر الراجح لاشتراكهما في الرجحان فيبقى نفي الوجوب ويتعين الاستحباب مستندا الى
استصحاب العدم اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة ففيه
ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فجعل احدهما هو الاصل دون الاخر ترجيح
بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان
بالعبادة المطلوبة ولا تحصل لهذا الاستصحاب الا بقاء المكلف به في الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة
اليقيني وجوابه ان اشتغال الذمة اليقيني مستقى باليقين في براءة الذمة اذ الكلام والنظر الاجتهادي الحاصل من
الاصل بضميمة سائر الادلة قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك
لم يثبت من الاصل والحاصل بانه انا نقول لم يتعلق الا بقدر ما ثبت شغل الذمة به وما ثبت علينا من الادلة
وسلمناه هو شغل الذمة بما يظهر علينا من الظنون الاجتهادية نوبة وقد يتمسك في اثبات ماهية العبادات
بطريق آخر وهو ان يرجع الى الاصطلاح المتشرعة ويقال المتبادر في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع
لا على القول بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا واما على القول بالعدم فلان القرينة الصارفة عن اللغوي تحمل عليه
لكونه اقرب المجازات [illegible] لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة
لشرائط الصحة مطلقا وعلى القول بكونها اسامي للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان
الاشكال في ثبوت شرط فيغير شرط المعاملات فيجوز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا ونفي الشرط المحتمل
بالاصل لانه انما يتم لو كان الحيرة والاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم من
فلان غاية ما يتبادر من الصلاة مثلا هو ذات الركوع والسجود فيخرج صلاة الميت وكذلك يلزم عندهم
سلب اسم الصلاة عن صلاة وقع فيها فعل كثير بمحو صورة الصلاة والا يثبت بها حقيقة الصلاة [illegible]
كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانه [illegible] الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو

الصحيحة ثم

من المعنى المحدث الذي ابدعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في تصور ارادة ذلك المعنى دون
المعنى اللغوي او معنى آخر التصور في الجملة ولا يلزم في ذلك تصوره بالكنه وبجميع الاجزاء والشرائط وما ذكر
من الرجوع الى عرف المتشرعة والشارع انما يناسب تمايز المعاني بوجه ما لا تمييز الوجه حيث يكون
المقرر الكنه شرطا في كونه مرادا من اللفظ فالنقيض المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فنقول
اذا ابتغى بيان الماهية على الرجوع الى مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول هنا مقامان من الكلام الاول بيان
تلك الماهية المخترعة وتمييزها من بين ما هي من صنفه من المخترعات مثل ان يكون المعنى المخترع الذي نقل الشارع
اسم الصلاة اليه هل هو ذات الركوع والسجود او المشروط بالقبلة والقيام فيرجع الى عرف المتشرعة ويثبت به
مراد الشارع والثاني ان بعد بيان ان المراد ايهما قد يقع الاشكال في كون بعضها يحتمل كونه فردا للموضوع له
فرد اله مثل انا نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى الصلاة ولكن نشك في ان الصلاة المذكورة اذا كانت لحجر
وقع في جزء منها فهل كثر غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها ام لا نظرا الى ما تقدم في الميل في مسئلة عدم صحة اللبث
والذي يناسب البحث فيه هو المقام الثاني لا المقام الاول فذكرنا در ذات الركوع والسجود وصلاة الميت
لا يناسب المقام ولما ثالثا فنقول لا يتفق وقد قال بتعدد القولين في الفاظ العبادات اذ حقيقة المتشرعة
تابعة لما هي عليه عند الشارع فان كانت عند الشارع هي الصحيحة فكذلك عند المتشرعة وان كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة
واختلاف عرف المتشرعة ~~ولو كان الاعم كذلك عند المتشرعة~~ وعدم اتفاقهما لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد
بينا سابقا ان الاختلاف اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا وان تحرزنا عقلا والمعيار هو العرف حتى ما ثبت
فساده بالدليل ويبقى شك في فساده تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى
يحصل من الامور العرفية لانا نقول المسمى شرعية والتسمية ليست بشرعية فالتسمية مبنية على طريق العرف والعادة
فان الشارع ايضا من اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريق التسمية
هو الطريق العرفي فانهم بالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك الا ترى انهم استشكلوا في المعنى

العرفي للغسل فقيل يدخل فيه العصر في الثياب ويدخل في بعضها اخراج الماء منه وقيل يحصل بالماء المضاف وقيل
لم يشترط المطلق وهكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يؤخذ في الالفاظ المعاملات بما هو المتداول
عند عامة اهل العرف واغلبهم فكذلك يؤخذ في الفاظ العبادات بما هو المتداول عند المتشرعة سواء قلنا
بانها اسامي للصحيحة او الاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلاة المتلبسة بالركوع والسجود والقراءة
والقيام والتشهد والتسليم مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك في ان الماهية هل تتم
بهذا المجموع ام يجب فيه كون المصلى في مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظير اشتراط الدلك في غسل غير
غير الثياب والعصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر من الصلاة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود
ونشك في كون التشهد والسلام ايضا جزء لها ام لا وفي كون الطهارة ايضا جزء لها ام لا او هل هو مشروط بشرط
آخر ام لا نعم اذا علمنا مدخلية شيء آخر فيه ولم نعلم بعينه فلا يمكن اجراء اصل العدم ويجب اجراء الذمة بالاتيان بالمحتملات
وهذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق بين الشك في الجزء والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه له لما نبهنا عليه سابقا واشرنا
اليه في المقدمة ايضا مع ان تحديد الشرط والجزء في غاية الاشكال ولعل النظر في فرق بينهما الا ان الشرط خارج
عن الماهية والجزء داخل فيها واشتهر بان الشرط ايضا قد يكون داخلا في الماهية فان قولنا الطمأنينة بمقدار الذكر
شرط في صحة الركوع في قوة قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان يقال يجب الطمأنينة
في القيام بعد الركوع يمكن ان يقال يجب المقدار الزائد عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا الطمأنينة يمكن ان يقال
مما ذكرنا في هذا المقام من ان البقية والاستمرار ولا شعار ركونها هي ماهية الصلاة مثلا هو التكبير والقيام والركوع
والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول الماهية واما الزائد على الماهية وغيرها من الواجبات فشروط او واجبة
ولعله الى ذلك نظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن ما في كل من المذكورات المسمى وان يا شيئا كل منها
ينتفي المركب وجعل الباقي الواجبات واحكام آخر فليتنبه ثم ان هذا بيان الاول وقد ذكرنا فيما تقدم عرف الشارع
على غيره وهو فيما يختص به مما حصل فيه الحقيقة الشرعية ورضي لان تعينه وضعه لهذا المعنى الذي احدثه انما هو بجعل

تفهيم المخاطبين المعنى ظنّى فاذا خاطبهم به فلا بدّ ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لم يظن به بل كان يعرف اهل
زمانه فكذلك ايضا كالديار وقد يتبع الاشكال فيما لو اختلف عرف المعنى الذى لا يخفى به بل يوافقه طائفة
من قومه مع عرف طائفة اخرى منهم كلفظ الرطل الذى اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام مع كونه
من اهل المدينة مع من كان من اهل العراق فيحمل بعدم عرف الراوى والمروى عنه فيه الحال وهى الرجوع
الى القرائن لو وجدت ومع عدمها التوقف الشك اذا اطلق ان وقع لفظ على شى جاز ان يقال قوله الطواف
بالبيت صلاة او ترك الصلاة كما فى كفرا وترك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد منه المشاركة فى الحكم الشرعى
وفيه وجوه التوقف لاجمال العدم ما يدل على التعيين والقول بعموم للظهور وفلا يلغوا كلام الحكيم والقول
بتساويهما فى الاحكام الشرعية لو كان للمشبه به حكم شايع والا فالعموم والاوجه الاخير والظاهر انه اذا قال فلان
بمنزلة فلان ايضا كذلك بل هو اظهر فى العموم لصحة الاستثناء **قانون** اختلفوا فى جواز ارادة اكثر من معنى من معانى
المشترك فى اطلاق واحد على اقوال والتحقيق فى ذلك يتوقف على بيان مقدمات الاولى ان المشترك حقيقة فى كل واحد
من معانيه فقد عرفت ان الحقيقة هى الكلمة المستعملة فيما وضعت له اى فيما عين اللفظ للدلالة عليه بنفسه فى اصطلاح به
التخاطب وقيد الاستعمال مبنى على اعتبار الاستعمال فى الحقيقة والقيد الثانى للاخراج المجاز فان دلالته على المعنى
ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين فى كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه
لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشأ من جهة تعدد الوضع فالقرينة فى المشترك انما هى لاجل تعيين احد المعانى
المدلول عليه اجمالا لا لنفى الدلالة فان الدلالة حين الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى ينصب القرينة
بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقى غير مراد فيتوقف فى المعنى المراد حتى يتبين بقرينة اخرى ولا
يتحقق لنا من لفظ شى لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف
المشترك وقد يكتفى بقرينة واحدة اذا اجتمع فيها الحيثيتان الثانى ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد
من المعانى غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكى بل هو لو لم يعد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب

لطابان

لظا بان الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما وضع له فى اصطلاح آخر فاستعمال
الفعل فى مطلق الحدث فى اصطلاح النحوى ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له فى الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار
الحيثية كما اشرنا اليه فى اول الكتاب الثانية ان اللفظ المفرد اعنى ما ليس بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلى او جزئى حقيقى
فمقتضى الحكمة فى الوضع ان يكون المعنى مرادا فى الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا او يصحبه ان غرض الواضع من وضع
الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان فى دلالة اللفظ الموضوع بازاء معنى كلى او جزئى مدخلية لشئ آخر او كان للمعنى تركب
آخر فى ارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولابد من التنبيه
عليه لا اقول ان الواضع يصرح بانى اضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شئ آخر او بشرط الوحدة
ولا يجب ان ينوى ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انما صدر الوضع مع الانفراد وفى حال الانفراد لا بشرط الانفراد
حتى يكون الوحدة جزء الموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقى للمفرد هو المعنى فى حال الوحدة لا المعنى والوحدة
فلا يتم ما يتوهم من بعض المحققين ايضا من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل
فى الوحدة وقد يستعمل فى الاكثر والموضوع له هو ذات المعنى فى الصورتين فان الموجود الخارجى الذى هو الموضوع له مثلا
جزئى حقيقى وان كان قد يكون الموضوع له كليا بالنسبة الى افراده وباعتبار الكلية والجزئية الحاصلتين الى حاصلتين
من ملاحظة انضمام مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر ومع عدم الاعتبار فالمجتمع انهما حصل العلم بكونه موضوعا
له هو ليس الا المعنى فى حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد وان شئت توضيح ذلك فاختبر
نفسك فى تسميتك ولدك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول انى وضعت هذا اللفظ له بشرط ان يراد
وحده او لا بشرط الوحدة ولا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار وضع اللفظ للموضوع له والمفروض
عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه ولا محل ان المعنى الحقيقى لم يتحقق له يجوز التعدى فيه
فاعلم وضع الواضع له وفيما تحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ الا رخصة لنا فى استعمال اللفظ فى اثنان
الحقيقة الا فى المعنى فى حال الوحدة لا بشرط الوحدة الثالثة ان المجاز مثل الحقيقة فى انه لا يجوز التعدى عما حصل الرخصة

للمعنى حال الانفراد والعدول عنه في استعماله فيه في غير الانفراد حال ليس استعمالا الا فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز
مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من ثبوت عدم الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت ارادة اكثر
من المعاني فلا بد من حمله على نوع مجاز عام يشمل جميع المعاني اما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان
اللفظ الموضوع للكل هو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له قد استعمل في المعنى باسقاط
قيد الوحدة وهو جزء للموضوع له فيكون مجازا فيه مما ذكرنا في المقدمات مع ان ذلك يستلزم وجود تعيين
مجاز في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة الى السبعين حقيقة وهو بالنسبة الى المواد استعمالات العرب
واما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في فردين او افراد من ماهية
لا في الشيئين المتفقين في اللفظ او الاشياء كذلك ولئن لزم الاشتراك وتكثر الاحتياج الى القرائن لو كان
كذلك والمجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فان الظاهر ان المجاز
في التثنية والجمع انما يرجع الى المادة التي لحقتها العلامة لا الى العلامة والملحق به مما كان الالف والنون وكونهما لا تفاوت
فيهما الحال في حال من الاحوال فان لفظة عينان او عينين مثلا يراد بهما اثنان سواء اردت منهما الفردين
من عين او شيئين مسميين بالعين انما التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منهما المعنى الاستعمال الحقيقي
الماهية المعينة الواحدة ويشير بالالف والنون وكونهما الى الفردين او اكثر وفي الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة
كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين
او اكثر وهذا اوضح مما ذكرناه وهذا المجاز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم الا ان يقال
مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية او التعدد بل الاثنينية الخاصة او التعدد الخاص اعني ما
يراد بها اثنان من ماهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستقلا بالوضع على حدة فيمكن ح القول بالتجوز
في هذا اللفظ باجمعه فيستعمل اللفظ الموضوع للافادة الفردين من ماهية او الافراد من ماهية في شيئين متفقين
في الاسم لا لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما شبيهين بها لفردين من ماهية معينة وعلاقة المشابهة

اشتراكهما

اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا وان لم يرتبط معنى والمحل حل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون
استعارة الا ان ذلك لا يثمر فائدة لبعد تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع
في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا تحصل بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة معنى الحقيقي فيحمل الكل على هذا المجاز
اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثمرة يكفي في ثبوت العدم
غاية الامر جوازه وهو لا يفيد وتوجه هذا مع ان المجاز الاول اقرب وارجح فهو اولى بالارادة لا يقال يمكن
القول بوجود ثمرة لما حققه الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا الفردان
على التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتامل فتامل لانا لم اقف على من ذهب الى المذهب الذي ذكرته في مجازية
التثنية والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فيظهر الكلام فيه مما مر وانه حقيقة في نفي جميع افراد ماهية
واحدة وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع ويجري التكلف
الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة ان يقال يجوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة فرطا
في القول حتى قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة
واستدل على ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وان الله يسجد له من في السموات ومن في
الارض والشمس والقمر والنجوم مسخرات والجبال وكثير من الناس فان الصلاة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار
والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نحو آخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت
الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية الخضوع ومن الصلاة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي
والتكويني ولهذا لم يذكر في الاية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل الثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة
وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه الثالث انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال بهما
على ظهورهما في ارادة الجميع عند التجرد عن القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع فيهما موجودة واما حجج سائر
المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرناه واحتج من جوز الاستعمال حقيقة مطلقا بان الموضوع له هو كل واحد

من المعانى وحال الانفراد كما مر فى المقدمات ومنهم من جوز فى المفرد مجازا وفى التثنية والجمع حقيقة اما على الجواز فى المفرد

فبان المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجى واما على كونه مجازا فباعتبار الوحدة منه عند الاطلاق فيكون الوحدة

جزء الموضوع له فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمل اللفظ الموضوع للكل فى جزء

واما على كونه حقيقة فى التثنية والجمع فبانهما فى قوة تكرير المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق فى المعنى بل يكفى الاتفاق

فى اللفظ كما فى زيدان وزيدون وفيه ان المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان الالتفات لو

قيقية والوضع لم يثبت فى المعنى المفرد الا فى حال الانفراد اى انفراد المعنى فى الارادة كما حققنا سابقا واما

مجاز فيتوقف على حصول الصحة فى نوع هذا المجاز كما اشرنا فى الاوسط ان نقل العلاقة هو استعمال اللفظ

الموضوع للكل فى الجزء كما لا يخفى واما كونه حقيقة فى التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق فى المعنى

كما بينا سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعددان فى التقدير فيجوز تعدد مدلوليهما

بخلاف المفرد والمدعى فى المفرد حق والجواب عن التثنية والجمع يظهر مما مر الا ان يراد به ما ذكرنا فى الاستعارة وحجة

من خص الجواز بالمنفى ان النفى يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وادعاه فى المثبت حق وجوابه عن التجوز فى

النفى انه انما يفيد عموم النفى فى افراد المعنى المثبت لا فى المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى

هو المعنى الحقيقى فيلزم الشافعى اذ يكون لفظة معان هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفرد فى استعماله

فى المعنى التثنية وحجة عن بان المراد ليس ارادة المعانى مع لقاء كل واحد منهما مفردا بل نفى المدلولين مع قطع

النظر عن الانفراد فيرجع النزاع الا ان ذلك ليس استعمالا فى المعنيين وهذا مناقشة لفظية والاوسط فى الاستدلال

على المنع ما ذكرنا   اختلفوا فى جواز استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى على نهج استعمال المشترك فى اكثر

من معنى بان يكون كل واحد منهما محلا للحكم ومورد النفى والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوزه مجازا

ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مطلقا لما عرفت فى مقدمات المشترك الا ان ثقة

ان وضع الحقائق والمجازات وحدانية نظرا الى التوطئة والتوقيف فى القرينة الا نافية عن ارادة ما وضعت له

وارادة

وارادة معنى مجازى لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا بل ولا غيره من المعانى المجازية الا خر ويتم بذلك عدم

جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقى وملزوم

معاند الشى معاند له ومناط هذا الاستدلال على عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم الرخصة

من الواضع وقد اعترض هذا الاستدلال بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما بالقرينة مانعة عن ارادة معنى الحقيقى منفردا

واما عن ارادة المعنى الحقيقى مطلقا فلا ينبغى ان يرجع فى قولنا رايت اسدا يرمى بدلا على ان المراد من الاسد ليس

الحيوان المفترس فقط واما رايت الرجل الشجاع فلا ايضا فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء فى الكل مثل الرقبة فى الانسان ولا ريب

فى ثبوت ارادة معنى الحقيقى مع المجازى وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة معنى الحقيقى الاخر

عن ارادته بالذات لا مطلقا فكذا يمكن بان مرادنا منها هو المانعة عن ارادته منفردا بالذات لا مطلقا فكذا

نحن ايضا نحكم بان المراد هو الاول للاول فى حكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى فى ضمن المجازى كذا لا يجب كونها

مانعة عن ارادة الحقيقى مع المجازى بحيث يكون كل منهما مورد النفى والاثبات اقول ويمكن الجواب عن الاول بان

ذلك مبنى على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا فى المعنى

الحقيقى والمجازى وقد عرفت فى الاصل السابق بطلانه ولكن يدفع ان ذلك مناقشة لفظية فان المراد الاعلام

بتسمية ذلك استعمالا فى المعنى الحقيقى والمجازى مع بقاء المعنى الحقيقى على حقيقته والا فلا ريب انه يصدق عليه انه استعمال

فى المفهومين كما مر نظير ذلك فى جواب حجة المانع مطلقا فى المبحث السابق فالاولى فى الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب

عن الثانى فبان ارادة الجزء فى المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت واريد منها الانسان غير معلوم

اجتماعها مع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا بمعنى القصد اليها بدلالة الالتزام

وانفهام اللفظ عرفا كما فى دلالة التنبيه بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من قبيل دلالة الاشارة الغير المقصودة

من اللفظ كدلالة الايتين على اقل الحمل هذه الدلالة متروكة فى نظر ارباب الفن ايضا فالمراد من الاستعمال فى المعنى

هو الاستعمال بقصد الاستعمال فيما يستتبعه وليستلزمه تبعا كما لا يخفى وقد يعترض ايضا بان النزاع المعقد فى هذا

المقام هو انه يجوز استعمال اللفظ فى الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم فى كل ما استعمل فى غير الموضوع له ان يكون
له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والكناية ولا الحقيق
والمجازى فان الكناية ايضا استعمال اللفظ فى غير ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز
الاستعمال لالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب عن ذلك اما اولا فيما قيل انه
انما يتم لو قلنا ان الكناية هو ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيتم
جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما ان قلنا بانها ارادة الملزوم المعنى الحقيقى
لينتقل منه الى المجازى فلا اذ لا ينفك استعمال اللفظ فى غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له
فلا يصح فرض المعترض اذ اللفظ لم يستعمل فى المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معا وصرح بان لهم فى تعريف الكناية
طريقين المحقق التفتازانى فى شرح المفتاح واما ثانيا فانا نجعل الجزء فيما نحن فيه وقامت القرينة
المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية ويدفعه انه ان اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقى منفردا
ومجتمعا مع المعنى المجازى فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع فى هذه المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما
يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى منفردا فهو لا ينافى
كونه من باب الكناية فليتامل وقد يعترض ايضا بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة فى المجاز انما تمنع
عن ارادتها بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازى واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة اليها فلا اذ المراد من ارادة
المعنى الحقيقى والمجازى من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما مرادا بارادة على حدة بالاعتبارين وهذا الاعتراض
مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان دخول المجاز فى الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص فى العام موصلا
كما صرح هو رحمه الله ايضا فى حواشى المعالم وقال انه هو المراد فى المشترك ايضا ولا يخفى ان ارادة كل واحد من
الافراد فى ضمن العام ليس بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منهما بعنوان الكلى الافرادى وليس
ارادتان متضادتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين نعم له وجه ان اريد من البدلية ارادة هذا

وهذا

وهذا الاكل واحد كما هو التحقيق مع ان من الظاهر ان الاستعمال لا تعدد فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز
يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى لا لاستعماله وحده وانما هو لاجل الدلالة على المعنى
وعلى الارادة تابعة له واحتج من قال بالجواز بعدم التنافى فى ارادة الحقيقة والمجاز فاذا لم يكن هناك منافاة
فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم ويظهر جوابه لما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه
وزاد من قال بكونه مع ذلك حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل فى كل واحد من المعنيين فالكل واحد من الاستعمالين
حكمه وفيه ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط
وقد عرفت بطلانه واحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة فى الموضوع
له فيكون مجازا يعنى ان الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل الكل
الافرادى كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا لانه يراد به معنى ثالث يشمل
المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذى لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضح واما فضل ان
المراد فى محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقى حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان
المجاز معاند للحقيقة من وجهين من جهة القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان ارادوا المطلق اول
من جهة اعتبار الانفراد اتجه الجواز لان المعنى الحقيقى يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز
لا تعانده ففيه مع ان ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز لان المفروض ان المجازية انما حصلت
باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صح ارادة المعنى المجازى الاخر ايضا والا لم يتعين المراد الا ان يقال
ان القرينة مانعة عن المجازات الاخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها كما فيما نحن فيه فان المفروض وجوب
اقامة قرينة اخرى على ارادة المعنيين معا كما فى المشترك ايضا والا كيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع
ما عرفت من كون اوضاع الحقايق والمجازات وحدانية فالامر واضح
المشتق باسم الفاعل او المفعول
والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدء وان ما وجد المبدء فى حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون

وقولنا زيد كان قائما فقعد وسيعود قائما مجازا والظاهر ان هذا وفاقي كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء

اريد بذلك اطلاقه على من تلبس بالمبدء في المستقبل بان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه او اطلاقه عليه بعلاقة اوله

عليه اليه والظاهر ان ذلك ايضا اتفاقي كما صرح به جماعة وقد توهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل مثلا على

مثل ضارب في قولنا زيد ضارب غدا بيانا في دعوى الاجماع وهو باطل لما عرفت سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة

وفيما انقضى عنه المبدء اعني اطلاق اللفظ المشتق وهو اراده ما حصل له المبدء في الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان

حصول النسبة في المشتق الى من قام به خلاف وقد يعبر باراده ما حصل له المبدء وانقضى قبل زمان النطق فيعبر المضي

بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرناه احسن وتظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائما امس باعتبار كونه قائما قبل الامس
قولنا كان زيد قائما فقعد وعلى ما ذكرناه

فيدخل محل الخلاف وعلى ما ذكرناه ايضا ومن هنا يظهر لك جواز اجراء هذا التعبير فيما لم يتلبس بعد بالمبدء

بحذافيره وهناك يعتبر ان آخران احدهما استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدء بعلاقة ما كان عليه وثانيهما

استعماله فيما حصل له المبدء في الجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود مع قطع النظر عن اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال

والظاهر ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف

في كونه مجازا والمشهور بينهم في محل الخلاف قولان المجاز مطلقا وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور

من الشيعة والمعتزلة وهناك اقوال آخر منتشرة والقائلون بها احد منهم من الجانبين كل واحد من الطرفين في مقام العجز

عن رد شبهة خصمه ففصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدء من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار وغيرها فاشترطوا
او غيره فاثر الذات

البقاء في غيره واخرى فرقوا بين ما كان المبدء حدوثيا او ثبوتيا فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني

واخرى فرقوا بين ما طرء الضد الوجودي على المحل بوانا فيه الضد الاول كالحركة والسكون او ضاده وغيره

واشترطوا البقاء في الاول دون الثاني وفصل بعضهم بين ما كان المشتق محكوما عليه او به فاشترط في الثاني

دون الاول والاقوى كونه مجازا مطلقا لنا وجوه الاول تبادر الغير منه هو المتلبس بالمبدء وهو علامة المجاز

والثاني انه لا ريب في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه ايضا للزم الاشتراك والمجاز

جزئه

جزئية كما رد بان المشتق انما يستعمل في المعنى الاخير من الثلثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال لاستعمال العام فكان في

حقيقة اذ لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك فيه انه مناف لكلمات اكثرهم وكثير منهم ادعى

الاشتراك ايضا وحاصله ان بطلان ذلك ان المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء يستدلون باستعمال اكثر

ما نهم يستعملونه في الماضي والحال والاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم جزءا الثالث انه اذا كان جسم ابيض
حين
ثم صار اسود الجسم يصدق فيه مفهوم الابيض جزءا والا لزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض على مفهوم الاسود

مفهوم الاطلاق على غير ما وضع له ورد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مراد من لم يشترط بقاء المبدء هو المعنى العام

والا فلا منافاة ولا يلزم اجتماع الضدين الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة

ولكن يتبادر منه حصول المبدء في زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس من الازمنة

المعهودة بل هو قسيم من مجموع فلا يشتمل على دلالة على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان

انما هو الفعل الذي انهم يقيدون حد الفعل بانه ما تقترن باحد الازمنة الثلثة ليخرج اسم الفاعل وفي معناه

ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون بان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل الفعل وبمعنى الماضي لا

يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بسبب

فيكون مجازا وقد يوجه بان هذا هو مقتضى الوضع الثانوي الحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما في الفعل فيقتضي

الوضع الاول وهو بعيد فان غايته ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوي في التبادر مرجحه انما هو الحال فيما ان
على
ذلك ايضا لا يطلق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو المتلبس وكما حال ان تحقق المبدء شرط في تحقق الاطلاق

حين النسبة كما اراده بعضهم الاولى الاولى المتقلب عن الاهواء حقيقة ومرادنا من هذه النسبة اعم من الخبرية

العرفية او اللازمة للنسبة التقييدية فان قولنا زيد ضارب يقتضي النسبة الجزئية ويستلزم الاخبار

عن الاتصاف فلا يخلو حال هذه النسبة ويعتبر الاتصاف بالمبدء حين تحقق هذه النسبة وذلك يكون فالماضي
الماضي
فيه في زمان فهو حقيقة وان صار في زمان التكلم كذلك وقد يكون كذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال

كقولك ساشتري عبدا ايضا وكذا الكلام في نحو ابعد كقولك اشتريت عبدا او حمارا واشتري حمارا فانه حقيقة وان كان

الشتريته لم يعبر عن المتكلم خرا جه العاقلين بكونه حقيقة ان المشتق فيه استعمل في الازمنة الثلاثة والاصل في الاستعمال

الحقيقة جزم الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا سابقا وقد استدل

بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان المعنى المشتق من حصل له المشتق منه اي جزء من الوجوه الا الفعل فيشمل الماضي حقيقة

وفيه مع انه بيا في الاستدلال الاول الان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام منع قد عرفته وحجة من شرط بقاء المعنى

فيما لم يكن المبدأ من المصادر السيالة ان ما عمر فهنا لانه يصدق تشنا فيثنا فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق

وبعده معدوم والحق اعتبار العرف في ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولو بجزء منه

انه متكلم ولا يضره السكوت القليل بمقدار التنفس او ازيد بل بمقدار شرب الماء ايضا في بعض الاحيان وحجة من شرط

البقاء في الحدوث ويرد المشتق انه لو كان شرطا مطلقا للزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازا ولا

يصدق في حال النوم واجيب عن ذلك بان حصل للنفس من التصديق امر حاصل في الخزانة في حال النوم

وان لم يكن حاصلا في المدركة وحجة من خص الاشتراط بما طرء على المحل ضد وجودي بانه لو لم يكن كذا يلزم

كون اطلاق النائم على اليقظان والصاحي على الملء باعتبار اللزوم السابق والخروضة السابقة حقيقة وهو خلاف

الاجماع وايضا يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد اجاب عن الثاني بان ذلك انما هو من جهة الشرع

لا اللغة والحق المنع في الجميع لغة وعرفا ايضا وحجة من شرط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه انه لو

اشترط في المحكوم عليه ايضا للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة

فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة لمن لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق بل المقترن فيه بأحد الازمنة الثلاثة

ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون بهذه الآيات ولما يعم ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في

المستقبل ايضا وقد يجاب في كل واحد من الازمنة بقول الاول ويلزم من ذلك ان ذلك القائل يقول

بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد يجاب بان مراده ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في

الجملة

في الجملة يعني المعنى العام لا بقيد او ما هو غير مستعمل فيه وكيف كان فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد

بالحال وهو به في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه واما ثانيا فلان المشتق كونه

حقيقة في الحال مخصوصية من الاختلاف فيه وان كان كرها عليه قرينة المجاز زعم ان الاستدلال بها على من

لم يتلبس بها حين الاطلاق او لم يوجد كيف هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية فان ذلك الخطابات

لا يثبت الا اصل التكليف واما خصوص تكليف فانه ثبت بدليل خارج كالاجماع وغيره واما على ما حققنا من محل

النزاع من عدم مدخلية الزمان اصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال لان المراد ان المتلبس بالزنا

والسرقة مثلا حكمه كذا سواء كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده ولا يضر ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وان

حال المدة لان اجراء الحكم ثابت بالاستصحاب وغيره من الادلة تتميم ينبغي ان يعلم ان مبادي المشتقات

مختلفة فقد يكون المبدأ حالا كالضارب والمضروب وقد يكون ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة

وصنعة مثل الحياط والتاجر والنجار ونحوها فقد يكون لفظا يحتمل الحالة والملكة والحرفة كالقاري والكاتب

والمعلم والمتلبس مع عدم التلبس يتفاوت في كل منها فالذي يعتبر بالتلبس في الملكة هو زوالها بحصول النسيان له

وفي الصنعة الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوما او يومين

او شهرا او شهرين فيضر مع ارادة العود غير مضر ويصدق على من لم يتلبس بها من اعرض وقصده العود في العرف انه

متلبس بالمبدأ فيها وان طرأ الضد الوجودي لا صلة في ذلك الفعل ايضا واما في الاحوال فالتلبس فيها ايضا

يختلف في العرف انه متلبس بالمبدأ فيها وان طرأ الضد الوجودي لا صلة في ذلك الفعل ايضا واما في الاحوال فالتلبس

فيها ايضا يختلف في العرف فاما في المصادر السيالة فيكفي الاشتغال بجزء من اجزائه واما في غيرها كالسواد

والبياض وغيرهما من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر فيها نفس الصفات وقد خلط على بعض المتأخرين

واشتبه عليه الامر والحدوث مذهبا في التفصيل فيه ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة وان كان اتصاف

الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات

منه نستعمل الاستقبال ٣

معرضا عن المبدا، ودافعا عنه سواء كان المشتق محمولا عليه اوبه وسواء طرا الضد الوجودي اولا لانهم يطلقون
المشتقات على المعنى المذكور من حيث اصل التعريف كالكاتب والخياط والقاري والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان
المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم وغيره والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات
هذه الاقوال مما يابى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة وغيره نافي المعنى معاديها على ما يكتب اللغة المشهورة بعد ما حققنا
لك لا يخفى عليك ما اذ التحقيق ذلك فنقول ان ما جعلوه ثمرة النزاع مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة
بمعنى التامل في موضع الثمرة منها فان المثمرة يجوز ان يكون المبدا فيها هو الملكة فان للشجرة ايضا يتصور نظر
ما يتصور للانسان وعلى هذا لا يضر عدم وجود الثمرة بالبقاء المبدا، الا ان يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها
الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها شبه النسيان للانسان ويجوز ان يكون هو الحال فالحال ايضا يحتمل حينين
احدهما صيرورتها ذا ثمرة مثل اغدد البعير والثاني المعهود والحال فعليك التامل والمعرفة في كل موضوع.

عليك   في الاوامر والنواهي وفيه مقصدان   في الاوامر والنواهي وفيه

مقصدان   الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب الفعل بالقول استعلاء، ولا واسطة عند اعتبار العلو
مع ذلك ايضا كما اختاره جماعة وسنشير اليه في آخر المبحث والمراد بالعالي من كان له تفوق يوجب الطاعة
عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من العالي وقيل هما شرط كمع ذلك بين الفعل والترك ونحو ذلك لبعيد
بعدم تبادرها والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة وظني ان من يقول بان الامر غير مركب
مرادهم حقيقة في الوجوب هو ممن يقول بالقول الاول وما بدا ان يقول به لقلب تعريف الاصطلاحي
معناه العرفي اذ الاستعلاء ظاهر في الالزام ولا معنى لاظهار العلو في المندوب وادعائه كما لا يخفى وهو الاظهر
عندي للتبادر والاطلاقات والاخبار مثل فليحذر الذين يخالفون عن امره وما منعك ان لا تسجد اذا
امرتك ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقوله صلى الله عليه وسلم لبريرة بعد قولها انا مرني يا رسول الله حيث
طلب منها مراجعتها الى زوجها لا بل انما انا شافع فكلما ثبت كونه امرا وصدق عليه هذا المفهوم يستفاد

من الوجوب

من الوجوب لان كون المشتقات من هذه المبدا، حقيقة في الوجوب وكون المبدا، اعم منه كما ترى فالوجوب
ماخوذ في مفهوم الامر فالتعريف الاول مناسب لمعناه العرفي المتبادر منه ومن يقول بعدم افادته الوجوب
ولا ياخذ الوجوب في مفهوم الامر فهو اما ممن يقول بان الامر هو الطلب من العالي لا من حيث انه مستعل وقد عرفت
بطلانه او ياخذ الاستعلاء في مفهوم الندب ايضا ويجعله اعم من الندب وستعرف بطلانه ومنهم من قال بعدم
ان دلالة لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر الى الواجب والندب وهو لا يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد ان الامر
الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس حقيقة فيه اتفاقا كالتسخير والتعجيز ونحوها
وكذلك الكلام في قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به فان الطاعة اما فعل المامور به الحقيقي
فقط وان اريد الاعم من المامور به الحقيقي فلا يجديهم نفعا ولا كان الكاتب قد الطلب الخ ولكنه على سبيل الاستعلاء
كالمندوب فانه ارشاد وهداية ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلا بد ان يتميز بين اقسام الطلب بالتمييز بين الالفاظ
التي تطلب بها حتى يعلم ايها امر وايها ندب وارشاد وقد ظهر لك ان الطلب اذا كان بما اشتق من اصل الامر كقوله
آمرك بكذا وانت مامور بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب فهو امر حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي بغير ما اشتق
من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة للطلب مثل افعل ولتفعل ورويد ونحوها فهو الذي جعله الاصوليون محلا للنزاع
ومحل النزاع بينهم في دلالة هذه الالفاظ على الوجوب يتصور على صورتين احدهما ان الحق اذا طلب بهذه الالفاظ
هل يفهم منه الالزام والحتم الذي يستلزم مخالفته الذم والعقاب الذين هما لازم مخالفة الخالق الحي
الالزام والحتم حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة في ذلك او مطلق الطلب او غير ذلك وثانيهما ان هذه الالفاظ
مع قطع النظر من الحال والقرينة هل تفيد الالزام والحتم ام لا فهل ان يسمع لفظ افعل من قائل في الجدار
ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام ثم يعرف الذم واللوم على التارك وعدمها لعدم معرفة
حالهما ام لا وبالجملة الصورة كما لهما ليكن هل يفهم منها الالزام من الطالب المستحق تاركه اللوم والعقاب ام لا
وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل بها يكشف عن ايجاب الفعل على المخاطب ام لا والمرجح الاول الا الثاني

اذ الذي ظهر من الصيغة هو الطلب الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى
هذا يمكن اجراء النزاع في الصيغة فما صدرت عن السائل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون على
سبيل الحتم والالزام وقد يكون بغير ذلك من الطلب وعلى هذا فما استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب من ان
الفرق بين الامر والسؤال ليس الا بتفاوت رتبة الطالب فالوجوب شيء زايد والسؤال انما يدل على الندب فكذا
الامر في جوابه بعد منع انحصار الفرق في ذلك لما عرفت ثم تسليمه ان النزاع انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به
في السؤال ايضا يعني به الحتم والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب تحصيل بالترك لخصوص المقام وحينئذ فنحن
في المحل الصيغة مثلا مع قطع النظر عن القرائن يفيد الوجوب اللغوي وبضميمة المقام يفيد الوجوب الاصطلاحي هذا
هو مراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين الاولتين بمكان المناقشة في الصورة الاولى
بان دلالة على الالزام لعله يكون من جهة انه صدر عن العالي فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لغة في السؤال ايضا
ولا نظير في ذلك حال الصيغة اذا صدرت عن السائل انها حقيقة فيه او مجاز فاعتقد انهم في دلالة الصيغة على الوجوب
بذم العقلاء على الترك اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يجعل النزاع
في خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالي وهو لا يلائم الجواب المذكور من دليل القائل بالندب ايضا واما على الصورة الثانية
فلا يرد السؤال المتقدم اصلا ولا يمشي الجواب المتقدم قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان حصول
الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في صورة الاولى وداخل فيه في الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون افعل مثلا
حقيقة في كل من الامر والسؤال والالتماس لو اراد كل منهم اللزوم والحتم على الصورة الاولى وحقيقة في الامر فقط
على الصورة الاخيرة وان لم اجد احدا يحرر محل النزاع في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا من الصور الثلث يجري
في نظائر ايضا والكلام فيه الكلام في الصيغة بعينه ايضا فتظهر الثمرة في كون هذه الالفاظ من الملتمس
والسائل مجازا او حقيقة ايضا وعليك بالتامل فيما ذكرنا والتحفظ به فان كلام القوم ههنا مشوش جدا
ووقع الاشتباه بين المادة والصيغة وربما حصل الخلط وعدم التميز بين الصور المتقدمة والله الهادي

اختلف الاصوليون في صيغة افعل وما في معناه على اقوال المشهور بين الاصوليين انها حقيقة
في الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى بالاشتراك
بينهما لغة وبكونها حقيقة في الوجوب في عرف الشارع وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما وفي الاباحة
لفظا وقيل معنى وههنا مذاهب اخرى ضعيفة والاقرب الاول للتبادر عرفا وثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم
النقل لا يقال ان الذي نفهم من الصيغة غير طلب الفعل والاخطار بالبال ان الترك فضلا عن المنع عنه فان معنى الوجوب وغيره امر
بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص لكنه ينحل عند العقل بجزائه كما ان ماهيات المركبات كالانسان والفرس وغيرهما
وهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص اذا انحل عند العقل ينحل الى الطلب الفعلي مع المنع من الترك فانظر الى العرف لا ترى
ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء بالترك وان لم يكن هناك قرينة تدل عليه
وما يتوهم من منافاة ذلك لاستعمال الشارع اياها متعلقا بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله
اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة ولمس الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا يقدح في ذلك فتح الالزام بأخره البيان
عن وقت الخطاب سيما فيما له ظاهر وفتحه ثم وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجه
واعتقاد ان هذا واجب وذلك مندوب ايضا غير ظاهر والحاصل ان الدليل قام على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعمال
في المعنى المجازي وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكذلك استعمال الصيغة في المندوب
فقط بدون قرينة في اللفظ وقد استدل ايضا بايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد سبحانه مخالف الامر وحذره من العذاب وهو يفيد الوجوب وما ذكرنا هو الدال
السياق على صيغة التحذير المستلزم الوجوب والمصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه
والعموم الافرادي لا المجموعي ليرد النقض بترك مجموع المندوبات لكونه معصية وكل واحد منها على البدلية
لا السلبية الكلية بمعنى لا يترك شيئا من اوامره ليرتفع الموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها والاولى
ان يقال المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الآية انما

تدل على وجوب الاتيان بالمأمور به لغة وايضا لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل من ان الامر حقيقة
في الصيغة المخصوصة صدقه على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد منها مجرد
الندب او الارشاد او الاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان قولهم في تعريف الامر مطابقا لمعناه العرفي
طلب الفعل على سبيل الاستعلاء او طلب الفعل بالقول من العالي يعتبرون في ذلك حيثية العلو سيما في التعريف الاول هو مستلزم للوجوب
عرفا ولا ريب ان صيغة افعل الصادرة من العالي ليس يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها تكليفا لتستلزم الوجوب
الامر على الوجوب ولا دلالة الصيغة المطلقة عليه حتى يجدي في المواضع الخالية عن القرينة التي هي محط نظر الاصولي وايضا فمحل هذا
فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب ويكفي في ثبوت ذلك اثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى خلاف
ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين والتحقيق ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه عرفا وصيغة
افعل كثيرا ما يستعمل في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولذا الكثر ذو الحجة في كلماتها
فالمعتبر من كون الصيغة للوجوب انما هو المتبادر في الصيغة لا من جعل كونها مصداقا للامر وان كنا نقول بكون الامر
حقيقة في الوجوب لما قلنا عليه سابقا وحكايتنا دليل بذلك قوله ص لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان طلبهم
السواك بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما قيل انه لا بد من تخصيص الاعراض وكونه ليكون متعلقا بكلمة المجاورة فهذا لا يدل
الا على التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض والتولي وهو يتم اذا كان الامر للندب ايضا فيه ان ذلك ليس الا من جهة
صحة التركيب النحوي لا اشتراط في ذلك الا اعتبار التولي كما لا يخفى ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فان
[illegible] الاستفهام للاستحالة على الله تعالى وهو يفيد التهديد والتهديد لا يكون الا على ترك الواجب وهذه الآية ايضا لا تدل
الا على دلالة الامر انه امر لا من حيث الوجوب بل خصوص امر الشارع الا ان المراد به قوله تعالى اسجدوا واقيل هذا
وان المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث هو امره تعالى فتامل وما توهم من ان
التهديد لعله من جهة كشف [illegible] والصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة يدفعه اصالة
عدم [illegible] ان هذا انما يتم لو ثبت الا دعرفنا مع عرف الملائكة لان الحكاية لحوال كل اهل لسان لا جرى انما يصح

من الحكيم

من الحكيم اذا التكلم بما يفيد الطلب بلسان آخرين ان يستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظاهر
ويمكن ان يكون ايضا ان الاستفهام تقريري لا تمام الحجة فالغرض اقرار ابليس باستكباره وان المخالفة انما كانت من جهة
الاستكبار حيث قال انا خير منه وهذا اعظم اذ لو كان الامر للندب ايضا ففيه ان الاستكبار من الملعون ليس على الله تعالى
بل على آدم ع فرجع بالنسبة الى الله تعالى الى محض المخالفة المتعقبة الى العز المقصودة بالذات المتولدة من الى انفة الحمية
من الحمية والعصبية وهذا الشيء بما يعد من تبعها نفسه في عداد المعترين فافهم ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون ذمهم سبحانه تعالى على المخالفة للامر واحتمال كون الذم على ترك الامر مشافهة والتكذيب خلاف الظاهر وقوله تعالى
بعد ذلك ويل يومئذ للمكذبين لا تدل على ذلك لجواز ذمهم على المخالفين ان كانوا هم المكذبين وحصص من الذم بهم
وويل يومئذ للمكذبين ان كانوا غيرهم واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب خلاف الاصل واحتج من قال بكونها حقيقة
في الندب بما مر في القانون السابق [illegible] ايضا قوله ص اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فان الرد الى مشيتنا يفيد
الندب وفيه ان الاستطاعة هي غير المشية بل لعل ذلك يفيد الوجوب مع ان بيان المعنى يقتضي عدم كونها
حقيقة في الندب والا لما احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما يدل على ان امر الشارع كذلك لا على ان الامر
في اللغة كذا والكلام في عدم دلالته على حكم الحقيقة بنظر ما مر حجة القول بكونها حقيقة في الطلب مضافا الى ما مر في اوائل
القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها لكل واحد منها على حدة او لاحدهما فقط
وجوابه ان المصير الى المجاز في الندب لدلالة الدليل الذي قدمناه وانه خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب
ان المجاز لازم على ما ذكره ايضا اذا استعمل في كل من المعنيين بخصوصه مع ان لزوم المجاز على المختار محقق
بالندب الا ان يقال المتبادر من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار ايضا وهو مجاز شايع لا نسلم وذلك كما توهم
صاحب المعالم حجة الاشتراك اللفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم منها
ولكن قد دللنا على كونها حقيقة في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج بعض الصحابة على بعض [illegible]
بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك والاول مدفوع بان الظاهر ان يستند الى التهم من جهة دلالة

لكنه الاصل عدم طريان وضع جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة فيه في اللغة ايضا وقد يستدل لمثل
ذلك ببعض الايات والاخبار مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة
وترك الطاعة معصية وفيه منع كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة عليه لغة ايضا ولا اختصاص له الا
بالشرع اذ الواجب ليس الا ما يعد تاركه عاصيا ومثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم منضما
الى الايات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم
حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب اطاعة الائمة ع وان الراد عليهم معرضون وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد
للامر والاذعان بما حكم ان وجوبا فوجوب وان ندبا فندب والحاصل انا لا نسلم دلالة هذه الروايات والاخبار
على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما طلبوا بالصيغة فعله وما نهوا عنه مع ان الظاهر ان المراد من الاخبار
انهم ع احق بالاتباع من الجبت والطاغوت والتبعية عنهما كما قيل والاتباع اعم من المدعى كما لا يخفى حجة التوقف
عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء لان الطريق منحصر في النقل والاحاد منه لا يفيد العلم والمتواتر منه مفقود
لان العادة تقتضي الاطلاع لمن لم يبحث في جهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم والدليل يكفي الظن ومنع
الانحصار ثابت لثبوته بما ذكرنا من الادلة وبظهر حجة الباقي بملاحظة ما ذكرنا وكذا جوابها **تنبيه**
قال في المعالم يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا
في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي
فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم ع وتبعه بعض من تاخر عنه كصاحب الذخيرة ره ويرد
عليه ان هذا انما يصح اذا ثبت استعمالهم ع في الندب بلا قرينة حالية او لفظية ويفهم ارادة الندب من دليل
آخر ولم يثبت وايضا قد عرفت ان المجاز الراجح رجحانه انما هو مع قطع النظر عن الوضع ولا معه فنسأ والترجيح
للحقيقة ثم الاخذ بالاغلب في المجاز يجب لصيرورتها حينئذ حقيقة في المعنى الثاني لا باشتراكه فيهما لكن فيه مع انه
لم يدع كيف والاصل ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال

في غاية

في غاية الكثرة بل واكثر من استعماله في الحقيقة كيف لا ترى ان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها حقايق شرعية في المعاني
الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك تجاهم المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني
اللغوية وهو ردة منهم وكذا العام فانهم مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص ايضا ذلك
الكثرة انما تحصل بملاحظة مجموع روايات مجموع الرواة عن مجموع الائمة ع الذي يجري على سبيل التسليم هو
بالنسبة الى كل واحد واحد منهم فافهم **قانون** اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه فاختلفوا في
دلالته على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب او في الندب او الاباحة او التوقف او تابعيته لما قبل الحظر اذا علق
الامر بزوال علة عروض النهي والاقوى كونه للاباحة يعني الرخصة في الفعل ولو منه تبتنار فع منع ع بقي البقاء
بمعنى المرجوحية في النظر من الوجوب في ما تقدم من تقديم الحقيقة على المجاز اتفاقا انما هو اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي
او خلا المقام عن قرينة مرجحة لاحدهما واما مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز فيقدم المجاز اتفاقا وكذا
مع افادتها الظن به مع كون اصل الحقيقة في النظر كيف فالمقصود ان ملاحظة المقام والالتفات الى هذه القرينة
اعني وقوع الصيغة عقيب الحظر توجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على المعنى الحقيقي فيدور ترجيح المعنى
الحقيقي والمجازي مع القرينة على حصول الترجيح والظهور ولما كانت قرينة الشهرة ليست من قبيل القرائن الاخر وكان
منضبطة افردوا الكلام فيها في باب تعارض الاحوال والا فالدوران والتعارض حاصل في جميع القرائن
لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة الى وقت المناظرين وبالنسبة الى المقامات فاضبط ذلك
ويدل على ذلك تتبع موارد الاستعمال فانك لو تتبعتها وتاملت فيها بعين الانصاف لوجدتها كما ذكرنا ولو بقي لك
شك في موضع فالحقه بالغالب لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف
والشرع وقد صرح من فوائدها من لم يصل الى حقيقتها وقد اشرنا اليها فيما تقدم ان بعضهم لاحظ مثل قول المولى
لعبده اخرج من الحبس الى المكتب ومثل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ
الهدي محله واذا حللتم فاصطادوا وقوله واذا قضيت الصلاة فانتشروا لكنه بعد منع المانع وقال لوجوب بعضها فالى ان المقتضي هو

لاشك في الوجوب وجه انا نقول ان
الادلة على دلالتها على الوجوب موجود والمانع مفقود لان الاباحة
المراد من الامر بها هو رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها على ازيد من ذلك واما عدم منافاته لثبوت
الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر فالمانع عن الدلالة من جهة هذا الامر موجود وذكر انهم
قد قرروا هذا الدليل على نهج اخر اصعب وهو ان المقتضي موجود اعني صيغة الامر لما تقدم من الادلة السابقة
والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد الحظر والاكون الاشغال عنه اليه لان الاباحة ايضا
ضد له اقول بل المانع هو قرينة المقام كما يفيد دلالة الادلة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا ينافي عدم
دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في سائر المجازات واما المثال المذكور والايات المذكورة
فالجواب عنها ان محل النزاع انما هو ما اذا حظر عن شيء تحريما او تنزيها ثم امر به دون الكشف بشيء اخر يخرجه عن
حقيقة الجنسية او النوعية والمرلوم في قولنا ان ما ورد الامر بجح كيس ليس بل انما هو رخصة فيه ان الوجوب
لا يراد من هذا الامر من حيث هو هو هذا الامر ولا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع اخر فنقول مثل قول المولى
للعبد بعد نهيه عن الخروج عن المجلس اخرج الى الكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما نهي عنه بل المحظور
خروجه من المجلس من حيث هو خروج عن المجلس والمامور به هو خروجه ذاهبا الى المكتب ولا يفيد هذا دلالة
الامر على الوجوب لما قدمنا فاقتلوا المشركين فهو رفع الحظر لا غير والوجوب وانما هو ثبوته قبل الحظر وعدم
حصول النسخ فرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة فاقتلوا على الوجوب في شيء وكذلك تم خيف الى البعض و
وجوب الحلف بعد النهي عنه ايضا ثابت بدليل خارجي لانه ايضا من النسك ولعلك تامل فيما ذكرنا تقدر
على استخراج ادلة القائل بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها واما القائل بالندب فلعله نظر الى ان الندب
اقرب المجازات للوجوب فاذا انتفى الدلالة عليه بقي ما ذكر فيحمل عليه وانت خبير بما ذكرنا تعذر على الحمل
ذلك ضعيف واما توهم اختصاص كونها حقيقة في الاباحة في عرف الشرع فهو ضعيف لعدم القرينة وبين العرف
العام   المقدم ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية وقيل بدلالتها على طلب التكرار مدة العمران امكن

علا

عقلا وقيل يكون تكرارا وقيل على المرة ويظهر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة
لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزائد على المرة لا يكون امتثالا ولا يخفى لعنده من بعضهم دلالتها على عدم التكرار فكون
الزيادة اثما والقائلون بالماهية لكنهم بين مصرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم بما تركه
الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزائد وبين قائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا يحصل الامتثال بعقيب الامتثال
فيمكن ان يكون من قبيل الاتصال الثاني فيها فينتفي ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكرناه من الاحتمالين
يظهر من القول بكون ما لم يرد عليه من الشرع دليل تحريما او حراما كما هو المشهور المحقق وعدمه الحق هو الاول على
هذا فلا يظهر بين القولين في المرة ايضا ثمرة والاقرب عندي انها لا تدل الا على طلب الماهية فان الامتثال
انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء والاتيان به ثانيا وثالثا تشريع محرم لكون الاحكام الشرع
توقيفية موقوفة على توظيف لنا ان الاوامر من المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي
حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا كما صرح به السكاكي وما قيل من ان اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة
فانا لا نسلم اذ لكان مع التنوين والوحدة والتكرار مثل سائر صفات الطبيعة قيود خارجة عنها ولا دلالة للفظ الدال
على الطبيعة الكلية على شيء من قيودها لان العام لا يدل على الخاص ومع الهيئة الفارسية بهذه المادة لا تفيد ازيد من طلبها
لحكم العرف والتبادر بعنوان الايجاب الالزام كما مر والاصل عدم ارادة شيء اخر معها فما قيل من ان المادة لم تدل
على القيد فالهيئة تدل عليه في معرض المنع والمعارضة القائلين بالتكرار الامر بالنهي لان الطلب طلب لانه في اللغة
ومع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات كما سيجيء بخلاف ايجادها والنزوع كما مع
كل فعل بخلاف تكرار المامور به وقولهم بانه لو لم يكن الدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة لا فانه بخارجي
بالمدفوع بانه من دليل خارج كما هو وضحه كيفية التكرار المقررة وحججهم بان الامر يستلزم النهي عن الضد
والنهي يفيد دوام الترك ويلزمه دوام الفعل المامور به فيمنع الاستلزام اولا لان اريد النهي حقيقة كما سيجيء ومنع استلزام
دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لا لامتناع ارتفاع الضدين فلا يتم الاطلاق

[illegible]

دلالته وضعا دلالة النهي على التكرار مطلقا لما سيجيء من خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام بل انما هو تابع للامر
وانما فوانما وان في وقت ففي وقت وان اريد من الضد العام اعني الترك فيسقط المعنيان الاولان ويجيء
عليه الباقي ويحتج القائل بالمرة بمثال العبد عرفا لو امر السيد بدخول الدار فدخل مرة ورد بان ذلك
لعله من جهة الاتيان بالماهية كما ذكرنا لان الامر ظاهر في المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول الثمرة وعدمها في
ما بين القول بالمرة والماهية انما هو في الاتيان بالافراد متعاقبة واما لو اوجد افرادا متعددة في ان واحد
مثل ان يأتي المأمور بالعتق بعبيده المتعددة انه امر لوجه الله فيحصل على القول بالماهية حصول الامتثال
بالجميع واما على القول بالمرة فاما على القول الثاني فيبني ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان
قلنا بجوازه كما هو الاصح فيتخرج المطلوب بالقرعة او يجيء لا بالتعيين ويكون غيره معينة فان الظاهر ان المراد بالمرة
هو الفرد الواحد لا بجود كونه في زمان واحد وان لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول
فلا اشكال ويخرج المطلوب بالقرعة ايضا هذا وقد ذكرنا ان الاقوى بالنظر الى القول هذا لحصول الاثم ثم بقي الكلام
في قول من يجعل حصول الامتثال بالاتيان ثانيا وهكذا مع قوله بالماهية كصاحب المعالم والتحقيق انه ان اراد
حصول الامتثال في الجملة اي ولو في ضمن المرة الاولى فحسن والا فقد عرفت انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال
فان الامتثال انما يحصل بالاول وحده وما يتوهم انه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والازيد
ففيه انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات العينية فان الكلي المكلف به عينا لا يمكن الاتيان
به الا بالاتيان بالافراد فيكون الافراد من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز العمل والاتيان باي فرد يتحقق
في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى وجوب
حتى يمكن الاتيان بمقدمته فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه
منع ظاهر مع انه لا معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربعة
فانهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه بل ليس من قبيل التسبيحة

الثلث

الثلث في الركوع والسجود والركعة فاذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل ايضا انه ان كان يقول باتصاف
المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول بالتكرار وان كان يقول بالندب ففيه انه قول جديد مستلزم
لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب واثبات ... فيما ذكرناه
من التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلناه آنفا من القول بحصول الامتثال في الجميع على القول بالماهية في صورة الاتيان
بالافراد مجتمعة ايضا وكذلك تتمة ما نقلناه آنفا من القول بحصول الامتثال على البناء على اجتماع الامر والنهي
على القول الثاني في المرة وغيره فتامل حتى يظهر لك حقيقة الامر تذنيب الامر المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرر الشرط
والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار قولا واحدا لوجود المقتضي وعدم المانع غايته الامر تقليل التكرار بالنسبة
الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها دلالته عليه مع فهم العلية يعني كون الشرط والوصف علة فيكون
من قبيل المنصوص العلة والسيد المرتضى عليه الرحمة هنا ايضا من المانعين مطلقا لعدم ... والعلة المنصوصة مطلقا ويجيء
ان شاء الله تعالى ان الحجية فالاقرب التفصيل وتحرير المقام ان كلما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما
ومهما ونحوهما فلا ينبغي التامل في تكرر الامر بتكرر الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار
اصلا الا ان يقال بحملها على العموم لوقوعها في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة فهي ايضا لا تدل
على العلية على ما هو التحقيق كما سيجيء فيما لو شعر بالعلية والمعتبر هو العلة الثابتة كما هو صوابه فلا اعتبار بها
ايضا واما اذا فهم العلة الثابتة بموجبه الخارج فيفيد العموم ويتكرر بتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة
مثل الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد وان زنى فاجلده ونحوهما واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء
فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني
فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الايات دلالتها على تكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا
فيما يحصل الكل الحاقا بالغالب وفيه ان حمله على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج النافي
بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا درهما ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم

فاحمد الله فهم منه التكرار ... فان نفى قال العبد اذ انبعث
العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة ... وحيث لم يتركه
لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة
واهو مغلوب عليه بل ذلك بحيث لعدم العلية
يلزمه ومن جواز التراخي كما ذهب اليه السيد بل الى الطلب الموقت وابهما حصل حصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين وايا
القول بتعيين التراخي فلم نقف على مصرح به لنا نظر ما مر في القانون السابق واستدل القائلون بالفور بمذمة العبد
اذا اخر في السقي عند قول مولاه اسقني مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع فيه فمثل استدلالهم بذم ابليس بتركه السجود
بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يعتذر بعدم دلالة الامر على الفور لان الفاء في قوله تعالى فقعوا
يفيد التوقيت فلم تثبت دلالتها على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار وايضا ينافيه قوله خلقني من نار وخلقته
من طين لانه كاشف عن الاعراض لو كان واما استدلالهم بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين والا لزم ان يجوز
الى آخر وقت الامكان وهو مجهول وتكليف المكلف بعدم التاخير عن وقت لا يعلمه تكليف بالمحال ولا دلالة في الصيغة
على وقت معين فاجيب عنه مرة بانا نجوز التاخير الى حصول الظن بالموت وهو محكي لحصول غالبا كما في الواجبات الممتدة
بامتداد العمر وتارة بالنقض بصورة التصريح بجواز التاخير وعن ثالثا بجواز التاخير لا يستلزم وجوبه في الامتثال فحكي واورد
عليه ان هذا وان كان يدفع التكليف بالمحال الا انه التزم لوجوب الفور في العمل لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت
كونه مدلول الصيغة لغة او جواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور
ورد بان جواز التاخير ليس مشروطا بمعرفة المكلف آخر ازمنة الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه آخر ازمنة
الامكان والموقوف على معرفة آخر ازمنة الامكان انما هو العلم بجواز التاخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر
لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة وعلى هذا فيقرر كلام المجيب
بتقييم انه يجب عدم تاخير الفعل عن آخر ازمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب
المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعل ثانيا فكذا وهكذا ولو لم يفعل حتى
خرج الوقت فيصير اثما فلم يلزم من ذلك فور ولا خروج الواجب عن الوجوب فتوهم كون البدار مقدمة للواجب

اعني

اعني عدم تاخير الفعل عن آخر ازمنة الامكان مدفوع بمنع التوقف نعم انما يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن آخر ازمنة
الامكان في اول زمان التكليف بذلك دون وجوبه نعم ربما يتوهم ان تحصيل البراءة اليقينية المسببة عن شغل الذمة يقينا يستلزم
الفور لامكان ان يفاجاه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره وفيه انه بعد ترك مفهوم مثل باب الواجبات
الموسعة او الممتدة بامتداد العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالامور به وهذا وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل فيتم ذلك
على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما باشتراطه في الصحة او في مجرد حصول الاثم وهو محل وكيف كان فهذا الدليل
مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضا بالاستقراء فان نقتضي الجمل
الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية كانت طالق وهو قصد الحال فكذا الامر الحاق له بالاعم الاغلب وفيه بعض
فيما ورده بان القياس غير جائز سيما في اللغة وسيما مع الفارق فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال لاستحالة طلب الحاصل
بل الى الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده فلا يتعين الاول الا بدليل وورد بعدم ارادة
الحال الحقيقي بل الحال العرفي يتحقق في الامر ايضا والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر فان المستفهم لا يمكن في ان الا
وكذلك النهي وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت دلالات المواد المستقرأة فيها اذ الفرق واضح بين هو جرد هي طالق
وبين الاستفهام والقدر المشترك لا يثبت المطلوب الا ان ثبت ان المعلوم من حال هذه المواد ارادة المعنى المجهول
مدلولها مقارنا لحصولها او في الآن المتصل بها وما لم يمكن الاول في الامر فيتعين الثاني والتحقيق ان المطلوب المستدل
ان كان انه حصل له من الاستقراء ان الجمل الخبرية والانشائية الصادرة من المتكلم حاصلة في الحال فهو لا يجديه لانه
لا كلام في ان صيغة الانشائية في الامر وهي الطلب ايضا ثم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه وان كان
ان مفاد تلك الجمل ومدلولاتها حاصل في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال فمنع مع انه منقوض
بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يجيء وتوقف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال لا الحال التلبس كما
ما كان وقد عرفت ان المحقق خلافه فلا يمكن الوقوف على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهناك طريق آخر يمكن
اثبات المطلب به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وغرضهم من هذا ان معنى الفعل يحدث الا في زمنه هو المبتغى ساعة

وان شئت قلت نسبة الفعل متقرن باحد الازمنة واما نسبة المتكلم فكلا واقعة في حال التكلم فيما هذا الا اذا
انضم الى ذلك اصالة عدم النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انهم لم يثبت
اتفاقهم على ذلك يعارضه خلاف علماء الاصول والبيان فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب فيما امكان حصول الطبيعة
في الحال والحاصل ان الامر ماخوذ من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال واستدلوا ايضا بقوله تعالى
وسارعوا الى مغفرة من ربكم الاية وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الاية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة
الى فعل الله تعالى وفعل المأمور به سبب اذ قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوات الخمس
والحج وغيرهما سيما على القول بالاحباط كما هو الحق ويثبت في الباقي بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة
وهو فوري اتفاقا ولا حاجة الى الاستدلال ولا يتم للمطلوب لعدم القول بالفصل ايضا لاتفاق الفريقين فيه وكذا
لا يرد على ارادة الفعل المأمور به بناء على الاحباط ان هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يعم جميع الاوامر واما ما قيل
من ان بعض المستحبات ايضا مما ورد كونه سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب ففيه ان العام المخصص والمطلق المقيد
والمخصوص بالنقلية اولى من غيرهما من المجازات وكذا الكلام في قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الاية بعد
الحمل على الاستحباب للمنافاة مدلول الاية للمادة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على
المضيق فالحكم بوجوب الفور اثبات للمضيق والاتيان بالمضيق عرفا ليس مسارعة والاستباق فان المأمور بالصوم
رمضان اذا صام فيه لا يقال انه مسارع وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الرخصة
كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوسعة في زمان التحرز فعلى القول بالفور في صورة التاخير في الفوري يصدق عرفا المسارعة
باتيانه في اول زمان الحرمة كما يقال لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع في الحج وكذا لمن عمل في اداء دينه
حين القدرة ومطالبة الداين وهذا واضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا
يلزم ثبوتها بالفعل والتحقيق في الجواب بعد منع الحصر في هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا بل لانه على
ان الاية لو سلم ظهورها في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات فهو ظهور وما ذكرنا من التبادر في الصيغة

في الاوامر

في الاوامر المطلقة ظهور ولا ريب انه اقوى منه فيحمل الاتيان على الاستحباب فكيف ولا ظهور في آية المسارعة اصلا فان
الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة في ذا العدد الاسباب
كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب فيه التوبة التي فوريتها مجمع عليه فلا يفيد الا فورية احدها ولا يستلزم المطلوب كما لا يخفى
واحتج السيد بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة وبحسن الاستفهام ولا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال
اعم من الحقيقة والتبادر المرية للاشتراك يمنعنا غيرها وان الاستفهام يحسن على القول بالماهية ايضا احتياطا عن ان يكون
مراد الامر بعض الافراد مجازا لشيوع الاحتمال الكلي في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم انفهام الماهية مستقلة ووجوب
التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر
خلاف صورة الاشتراك فانه اما لا يجوز كما اخترناه بمقتضى ما سبق او يجوز مجازا ثم ان الفور على القول به تحديده موكول الى العرف
ويتفاوت بتفاوت المأمور به نحو كالسفر القريب الغير المحتاج الى زمان معتد به للتهيؤ له والبعيد المحتاج اليه ان لم نقل
بان الكلام في المجرد عن القرائن وهذه الامور قرائن لجواز التاخير في الجملة فتامل تذنيب اختلف القائلون بكون
الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان الثاني وعدمه ويتفرع الكلام فيه على ان معنى
افعل هل هو افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني مع كون عدمه
واما كون في بيان صحة المبنى والتحقيق ان ادلة القول بالفور على تسليمها صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور
ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كاية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط
لصيرورته من الموقت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر ورده بعض المحققين بمنع
صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمأمور به فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني
وهكذا او منع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على التقدير تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان اقتضى التوقيت
فخصوصية الزمان المعين لا يتفاوت الامر بين ان يثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت من
دليل خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من دليل خارج

ام لا فالاولى التفريع على مسئلة ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفان وهل ينتفي المقيد بانتفاء
القيد لا كما ذكروا في مسئلة تبعية القضاء للاداء وعدمها اقول والظاهر من الصيغة على القول بدلالتها على
الفور هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والظاهر انه حجة قد هو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد
فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يجب القضاء في الموقت وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق
لان المعنى لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله فالحق ان القضاء في الموقت انما هو فرض جديد وما ذكره انه
لا تفاوت الامرين في ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج فيه ان في الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني
بخلاف الاول لانه تكليف واحد وقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت
كيف ولا نسلم الثاني وان لو كان مضي الوقت مجرد الوجوب في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل
على العدم والظاهر ان الموقت من القسم الثاني فيه الفورية دليل خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين تنازعوا في حجية
مفهوم الزمان وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف هو كون اللفظ دالا على النفي منطوقية ومفهومية فتكون اللفظية في
النفي والاثبات فافهم ذلك لأنه يحتاج الى زيادة توضيح في مباحث المفاهيم اختلف الاصوليون في ان الامر
بالشيء المطلق هل يقتضي ايجاب مقدماته مطلقا ام لا على اقوال انها تقتضي الايجاب في السبب دون غيره وربما في الشرط الشرعي
دون غيرها والحق ... هو الاصل تقتضي ... المقدمات والاولى ان الواجب كما انه قد ينقسم باعتبار المكلف الى العيني والتخييري
وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار تعلق الخطاب به اولا
وعدمه الى الاصلي والتبعي وغير ذلك كذلك ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد وتسمية الثاني
بالواجب مجاز في الحقيقة تسمية باسم ما يؤول عليه ولذلك لم يقيد الامر في صدر المبحث بالمطلق مع كون المبحث مخصصا
بمقدماته والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان في العادة او في نظر الآمر
والمقيد ما توقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وكذلك الثانية ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح
للتبادر وتحقق العبد التارك لامتثال المعتذر بان الامر المطلق لعله كان مشروطا بشرط للذم وللاصالة

عدم

عدم التقييد ويظهر من السيد المرتضى القول بالاشتراك فيلزمه التوقف حتى يظهر من الخارج ودليله الاستعمال وجوابه ان الاستعمال اعم
من الحقيقة نعم استثنى السيد الوجوب بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه بعدم امكان الاشتراط لعدم التمكن
المسبب بدون السبب فمحل الكلام في الثالثة ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب ما يلزم من وجوده وجوده ومن عدمه عدمه
لذاته فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع ما يلزم من وجوده
عدم شيء واما التقييد بقولنا لذاته احترازا عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام سبب
آخر حالة عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب
والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى موضع الحكم فلا توقف
على وضع الشارع وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني وبعبارة اخرى انما الكلام في مقدمات الواجب لا مقدمات
الوجوب وكل واحد منهما اما شرعي او عقلي او عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب بالنذر والفعل بالنسبة الى الطهارة
من الحدث والغسل بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كحز الرقبة في القتل الواجب والشرط الشرعي
كالوضوء بالنسبة الى الصلاة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان بالمأمور به والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء
ونصب السلم لذلك يأمر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم ونحوه من الشروط ... ايضا ينظر لك ان الاشتغال
في بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا مساوقا للعلة التامة او الجزء الاخير منها ليس كما ينبغي خلافا
صرحا به في الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر او يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلاة
على القول بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلاة الى القبلة عند اشتباهها
على الاتيان باكثر من صلاة ولو اعتبرنا كون الواجب تحصيل العلم فيكون هذا الكشف مقدمة للوجود وبعض المقدمة اما كونه
فعلا او تركا ومن المقدمات العقلية تكرار نفس الواجب كالصلاة الى اكثر من جانب وفي اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب
الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الاناء من المشتبهين ونظيره من الشبهة المحصورة الرابعة الواجب بالنسبة الى كل مقدمة
غير مقدورة مشروط فيتقيد كثيرا ما الى ... المقدمات المقدورة وهي لا وجه له الا ... هذه المقدمة ... المقدمات

الوجوب المشروط مما لا نزاع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدمة اعم بالذات او بالواسطة فالافعال التوليدية
لبديهية تكون مقدورة او حصول القدرة المباشرة واعلم ان الاطلاق والتقيد للواجبات اضافية بالنسبة
الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى المقدمة ومشروطا بالنسبة الى الاخرى الخاصة فقد يتوقف الواجب المطلق
ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يطلق ويراد ذلك فيقتضي الحكمة والعدل ذلك كيف والا لزم التكليف بالمحال
اخص من الاول ويكشف النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما يتوقف وجوب الواجب من غير لفظ صيغة وما في معناه ايضا
كالاجماع والعقل وغيرهما وانكان يبقى الكلام للاستدلال تتفاوت في بعض الموارد والتشاذ منه الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب
لان الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منها في الامتثال مما لا ريب فيه ولا شك والمراد منه الوجوب الشرعي الاصلي
الذي حصل من اللفظ ونشأ من الخطاب بقصد اليه بالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون على السطح هل تكليف واحد وخطاب
بشيء واحد او تكليفات وخطابات بمراتبها الكون والنصب السلم والتدرج بكل درجة درجة وغيرها ويظهر الثمرة
فيما لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين ونحوهما في ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها ربما يقال
ان القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة تظهر في جواز
الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة مع كونها واجبة شرعا فلا يجوز ان تجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب واما البطلان
فلا نعم يمكن ذلك فيما كانت المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب ان ذلك ح انما هو من جهة
كونها مطلوبة بالذات مع جهالة علة تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب الاصلي من باب
ذي المقدمة فان الواجب قد يجمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين ومما يؤيده ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت
العقاب ومستند لاتهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله
حراما فيثبت حرمة الضد ويترتب عليه احكامه من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد
ليس مراده طلب الترك التبعي كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي وحينئذ فيلزم النهي المستلزم للفساد وليس الا
ما كان فاعله معاقبا المسابقة ودلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص

كدلالة

كدلالة صيغة افعل على الحتم والالزام عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا
للافظ ايضا واما بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التعقل في الطرفين
والنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التعقل في الخطاب بشيء
آخر كون ذلك الشيء لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل ولم
يتشعر به كوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة الايتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل
لكن حصل بواسطة خطاب الشرع فيلحق لذلك بالخطاب فيسمى خطابا تبعيا يعني حصل تبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم بالتبع
هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة محكمة في المسائل كلها سواء كان من احكام الفرع كاقل الحمل المستفاد من الايتين
او من احكام الطلب واما الوجوب المذكور اي وجوب المقدمة فلما كان مما يتوقف عليه حصول الخطاب بمعنى انه لازم لاجل التوصل
الى ذي المقدمة فحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق والحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يحكم
بكونه واجبا اصليا ذاتيا ولم يثبت له احكام الوجوب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي
كما يتيسر اليه ويجتمع مع الحرام لانه لما كان توصليا نظرا الى ان الغرض التوصل به الى المقصود والحصول في
الثوب النجس ولذلك يحصل المطلوب بالحرام ايضا بل بفعل الغير ايضا فيخرج هذه الدلالة ايضا الى البين بالمعنى
الاعم لكن بالنسبة الى المورد لا الامر نظير توابع الموجبات في الوجود وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة
فلا بد ان يقول بوجوب آخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات
التي تخذوها لمحل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير
ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون الخطاب اصليا ليترتب عليه العقاب وانى لهم باثباتها ثم ان ههنا
معنى آخر للاستلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة يعني ان وجوب الفعل
يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع فهنا خطابان حاصلان لكل منهما
بل من دليل اللفظ ويتبعهما طلب من دليل العقل والى هذا ينظر مستند للاتهم الاول على اثبات وجوب مطلق المقدمة

وانت خبير بان ذلك لا يتم حين انفراد كل منهما عن الاخر حتى يثبت الوجوب الذاتي للمقدمة فتو ولعلك تتكلم بنفس

الكلام في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق ان شاء الله قد ظهر لنا ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد

بالواجب التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول لما الغير وليس هو متعلق مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به

بفعل الغير ايضا كغسل الثوب النجس للصلاة وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه كما لغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا

هو الاصل في عدم اشتراط النية فيها من الواجبات التي لم يحصل العلم بكون الحكمة منها في شيء وعلم ان المراد منها تحصيل

المعنى ورفع الدرجة وحصول التقرب فانها لا تصح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد اطاعة الآمر

اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة لا تنحصر فيما كان مقدورا للمكلف او فيما اتى به او فيما تفطنه وكان متشعرا به

وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق

لكن لا بد ان يعلم انه قد يكون الغير المقدورة مشروطا وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم

انه قد يكون الغير المقدور مسقطا عن المقدور وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف وما لا يتفطنه ولا يستشعر

به ايضا من المقدمات فان من وجب عليه السعي في تحصيل الماء للوضوء ان فاجاه من اعطاه الماء فسقط عنه ذلك

السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو القدر المشترك بين المقدور للمكلف وغيره فالقائل بوجوب المقدمة

انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه المقدمة هو الكلام في مثل

حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو قوى ذلك ثم نابه فعل الغير فظهر

من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مطلقا وان كان مقدمته القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر

منك اذا تمهد هذا فنقول القول بالوجوب مطلقا للاكثر الاصوليين وعدمه مطلقا نقله البيضاوي عن بعض الاصوليين

والشهيد الثاني في تمهيد القواعد والوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب والوجوب السبب دون غيره للواقفية ونسبه

جماعة للسيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد

فيحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد ويتوقف في غيره لاحتمال كون الواجب مقيدا بالنسبة اليه

وبهذا البينة قول المشهور في مقدمات الواجب المطلق والاقرب عندي عدم الوجوب مطلقا لنا بالاصل وعدم دلالة

الامر عليه باحد من الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين واما الغير البين

فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يلزم بعد ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما ان هناك خطابين وتكليفين

كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف بان من اتى بالمامور به امتثل امتثالا واحدا او اتى بالمقدمات ايضا وكذا

لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة في نفسها

اذ المذمة والعقاب انما يتحققان في نفس ترك الفعل والعصيان بتركها ولا يحكم العقل كون ترك الشيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك

مقدمته قبيحا بالذات وحصول العصيان بنفسه ونحن نعرف كما بينا ونحن نمنع القول باستلزام الخطاب بالارادة ضمنا بالتبع

بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمته ولا يجوز نقض الآمر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض بين ثبوت الارادة ولا

يستلزم استفادة شيء من الخطاب كونه مقصودا للآمر مشعورا به له حتى يقال انه ربما امر بشيء لا يخطر بباله المقدمة فكيف

يكون واجبا الا ترى انا نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الآيتين مع عدم كونه مقصودا في الآيتين لا اصلا

انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة بتبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب

على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزمه بعض المحققين

ونقله عن الغزالي والاغماض فيه ظاهر الا انه قول بالاكتساب وعيه يرجع الى الادلة بانه داخل تحت الحكم العام في ثواب

ثوابا على عمل بما لم يماثل ذلك الثواب ابدا وان لم يكن كما بينا فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتدبر احتج

الاكثرون بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها وح فان بقي التكليف

لزم التكليف بالمحال والا لزم خروج الواجب المطلق عن الوجوب وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا

والجواب عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى جماعة الاجماع

يقرب كون مراد الاكثر من ايضا الوجوب بالمعنى الذي ذكرناه لا الوجوب الاصلي بعينه وعن الثاني انا نختار

الاول ونجيب اولا بالنقض بالترك عصيانا على القول بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة فان

موجب لحصول التكليف بالحج ولا مانع له منه اذ كان السبب هو المكلف كما في من دخل دار قوم غصبا او زنى بامرأة فهو
مكلف بالخروج وعدمه واخراج فرجه من فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه ايضا صار المكلف هو سببا للتكليف
بالحج لان الفعل كان مقدورا له اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور وفي بالجملة هو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ المستع
هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضت الكلام في
آخر اوقات الامكان فلعل ما هو مقتضى جواز الترك فتلتزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه
سبب للتكليف بالحج وصير المقدور ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب لا يتم
انا نقول بجواز تصريح الآمر بجواز ترك المقدمة في ليستظهر القائل بالوجوب ويقول ان ذلك قبيح على الحكيم فكيف يجوز
تجويز الترك منه وما لا يجوز تجويز تركه فيكون واجبا ولكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم وانا على
ما حررناه وحققنا فلا يرد ما ذكر لانا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلت بجواز التصريح بعدم العقاب على المقدمة
وان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي ايضا واما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا
الاشكال بان هذا التجويز انما هو حكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا وانا وان استقصينا القول في جواز
الانفكاك حكم العقل عن الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان حالة البراءة التي هي حكم العقل
يقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر
من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل ولا معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو من ادلة الشرع مع انه لا يجري
فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله ولا قائل بالفرق وبالجملة فلا بد من التفرقة بين القول المرسل للعبد كن على السطح
وان جوزت لك ان لا تنصب السلم او لا تصعد وبين قوله كن على السطح وان لم تكن عليه فاعاقبك على الترك الكون
ولا اعاقبك على ترك النصب وعلى ترك الرقي على كل واحد من الدرجات والذي يجوزه هو الثاني والذي يرد
عليه الاعتراض هو الاول على الثاني لا يمنع كون المقدمة على ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة
حيث لا ينفك عنه تركها ولهم حجج اخرى ضعيفة اقويها ما ذكرنا حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما في غير المقدمة

السبب

في السبب فامروا واما في السبب فهو ان المسبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا تتعلق بالمسبب بل القدرة
على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا لكونه ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه
بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف كان تكليفا بايجاد السبب لان القدرة
انما تتعلق بالمسبب بهذه الحيثية لجواز اذ كانت المقدرة شرطا للوجوب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلاة فالمنع
فان الواجب حينئذ يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون الايجاب ايجابا للمقدمة وحاصل ان المسبب لا يتخلف عن السبب قطع
وجوده وجوب المسبب عند عدمه فالتكليف بالمسبب اما تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق التكليف
به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه ان المقدور لا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وبالجملة المسبب مقدور وان كان لا ينال الا
بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز كونه مطلوبا بالاوامر هو المعهودات الكلية وان لم يكن وجودها الا في ضمن
الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور يتمشى في الشروط ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع
التكليف اذ كل سبب مسبب ايضا لا يحتاج الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب ما له سبب
مقدورة بينه وبين المكلف لا كل ما له علة وانتهاء العلل الى الواجب لا يستلزم الجبر كما ثبت في محله بالضرورة والشبهة
المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة وما يقال ان النزاع في السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر بالمسبب نادر بل
الغالب التعليق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل من رفع الحدث فلا فائدة فيه لا يخفى ان التعليق بالمسببات ايضا
كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالطهارة والامر بالعتق ونحو اما فالصيغة سبب للعتق والعتق سبب للكفارة ولا يخفى
تعلق التكاليف بالكليات مع ان الفرد انما هو سبب لكثير من المقدمات مع ان الثمرة قد يظهر فيما لم يمكن
ان يقال ان الامر بالمسبب امر بالسبب اذ لو كان السبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الخشب في النار
مثلا لان الاحراق انما هو فعل النار ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي
المستلزمة للاحراق كما لا يكون نفس الاحراق مأمورا به ويكون دالا على وجوب السبب اللزوم العقلي من جهة
استحالة حصول الاحراق هو مقتضى استدلال المستدل ايضا فهذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الاصل في محل النزاع

فان الظاهر ان من يقول بدلالة الامر على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة فالامر حقيقة انما يوجد
مستعملا بالسبب مطابقة وان كان باللفظ المجازي فيه ذلك فانه دخل ثم ان ما ذكر مبني على ان لا يكون الا الخطاب
كما في امر الملك احد امرائه بفتح البلاد فلا يتفاوت المقام في دعوى كون الامر بالمسبب مستلزما للامر بالسبب بعنوان
اللزوم القطعي للدلالة المجازية المطابقية ولكن ظاهر كلام المستدل هو المنع الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة
الى السبب وغيره من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بالا مزيد عليه حجة القول بتخصيص الوجوب
بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه
وح فاما ان يكون الاتيان بالمشروط آتيا بتمام المامور به ام لا والثاني باطل لان المفروض ان المامور به مخصوص
المشروط فيلزم تمامية المامور به بدون الشرط فيلزم منه عدم توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان الثاني فواضح
والدليل على عدم الوجوب في غيره ليظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام المامور به
لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المامور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف المامور به كتخلف
كيفية المامور به بسببه وكون ما يستلزم عدمه عدم المامور به واجبا اول الكلام وسيجي بيان ان علة الحرام
ليست بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب ومن هنا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلاة المتصفة بكونها صادرة
عن المتطهر فالاركان المخصوصة مع الطهارة يكون سببا لايجاد الهيئة المحصلة لحقيقة المامور به فيكون واجبا لكونه
سببا ان ذلك انما يتم اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب الكل وسيجي الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات
الوجوب الحتمي التبعي ولكنه ليس بمحل النزاع في شي ثم ان سوق هذه الحجة يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات
العقلية والعادية ايضا ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب تنبيهات الاول ربما يتوهم
انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كان المقدمة هو الاتيان بامور يحصل الواجب في ضمنها كالصلاة الى الاكثر
من جانب والاتيان بالظهر والجمعة معا عند من اشتبه عليه المسئلة واوجب الاحتياط وكذا ذلك لا نزاع في الاتيان
بالواجب بالمخصوص في بعض الموارد كالصلاة للاربع جهات وغيرها لا يخفى على المتامل بما يجد بانيف

لذ

من معنى الوجوب وثمرة النزاع والاجماع المتوهم ممنوع واما الكلام في النص الوارد في بعض هذه الموارد فهي ايضا
لا تنبي عن القول بالوجوب هناك ولا اختصاص له بهذه الموارد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء اذا لوحظ
وجوبه مستفادا من النص اذ الوجوب فيه كما هو المحل من النفي عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغير المنصوص
انما يحصل في كون الخطاب به اصليا او تبعيا فوجوب المقدمات يثبت وجوب مثل ذلك الى الاية عليك
ان ما ذكرناه هنا لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما صرح
في كلام الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب وما يتعلق بالنسبة
الى مثل الوضوء فكيف والمحصل انا نقول ان الامر بالصلاة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا
من قبل الشرع ولا كونه مامورا بخطاب على حدة بل لا مضايقة في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به
وان كان وجوبه للغير كما هو مدلول لفظ الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين هذا ونفي الخلاف في وجوب
القسم الذي تعلق به الوجوب على حدة المدقق الشيرازي في حاشية العضدي الثاني صرح جماعة بوجوب الترك المستلزم
لترك الواجب كالمطلقة المشتبهة في ابين الاربع او قليل الدينار المحرم في الدنانير المحصورة وكونها من المقدمة
والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته
لا عن الحرام النفس الامري لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار المعتبرة ليساعده وكيف ما كان فالذي
يمنع وجوبه هو حيث الجمع واما اذا بقي منه بمقدار الحرام بارتكاب الحرام فلا يجوز وتمام التحقيق في ذلك
سيجي انشاء الله في اواخر الكتاب الثالث الظاهر ان الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر
مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو التبعي الا ان ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما مر في حكم المقدمة الخارجة
وربما نفي الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وفيه ما لا يخفى وقد جعل الملازمة من فروع المسئلة
الصلاة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلاة واجب بسبب وجوب الواجب فلا يجوز ان
يكون منهيا عنه الرابع ان الامر بالشي لا يقتضي النهي عن ضده الخاص مطلقا واما الضد العام ففيه

الثالث اما ذو صيغ المقصد ليستدعي رسم مقدمات الاولى ان الضد الخاص للمامور به هو كل واحد من الامور الوجودية
المضادة له عقلا او شرعا واما العام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول
وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف او مجاز الملابسة والمجاورة والمراد في هذا المبحث هو المعنى الاول
الثانية ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المامور به لاستحالة وجود الضدين في محل واحد فوجود احدهما يتوقف
على انتفاء الآخر عقلا والتوقف عقلي وان كان الضد شرعيا اذ المراد بعد فرضه ضدا وقد اعترض بعض المحققين
فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده فكون جعل
الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان فاسدا توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية جعل
ذلك الاشتباه في المقامين مع انه حال عرضه من المقام الثاني اي شبهة الكعبي الاتية فانه جعل فعل المباح
مقدمة لترك الحرام يعني انه لما قارن ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكما ان ذلك باطل
لانه من باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد
يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف فعل المامور به
فانه لا يمكنه التخلف ابدا وفي لي مع انه قال الظاهر انه اراد منه لزوم الدور وهو اغرب من سابقه لان التلازم مع
متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الآخر عقلا قلت ففعل الضد الآخر ايضا علة
لترك هذا الضد ففيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل
الضد الآخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل الضد الآخر يستلزم ترك الآخر وايضا من التوقف والنظر
ان منشأ توهمه هو ان ترك الضد يتخلف غالبا عن فعل ضده فجيء من ذلك انه لا مدخلية لترك الضد
في فعل ضده وجب ان مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه ما يتوقف
عليه واما مع وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا يحتاج الى وجوبه في الخارج حتى يتحقق ثم طرد توقف
الكلام عليه لاحال الاشتغال الفعلي وذكر التوقف هنا ايضا وانت خبير بان عدم تفطن المكلف

بالتوقف

بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثالث انه هو مبني على اثم الابه لا للاول مع ان هذا الكلام يجري في سائر
المقدمات ايضا فان قلت انا نعرف الوجوب لها بوقفه فيتبقى الوجوب فما معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبه للترجيح
الا الوجوب فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الوجوب في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب
ام لا فكيف يصح لك الحكم بوجوبه شرعا كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم الآمر بعدم الامتثال
لا يؤثر في قدرة المكلف فالامر يجوز وتوهم كون الخطاب بالمقدمة حينئذ لان مع عدم الوجوب لا معنى للطلب المقدمة
لانها ليست مطلوبة في نفسها ومع وجود التعلق لا يكفي قصده وعدم قوله بالحق بالحاصل الوجوب او لا يمنع مشروطا بالوجوب
ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا فاللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي يحصل
الواجب كلها موقوفا عليه وعدم وجود الواجب بعدم التاثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يعرف هذا من [illegible] فضيه
ما يلزم القائل بوجوب المقدمة فانكار جواز احكام الوجوب على ذلك المقدمات الحقيقية فيمن كان غافلا [illegible] المطالبة
وكان له صارف عن اداته بحيث عدم حصول عبادته من اول العمر الى آخره غاية ما في الباب انه لا يترتب في ابطال ترك المقدمة
ولم يتفطن المكلف به في صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف على ما ينبغي ان لا يغفل
وذلك مع انه غير مسلم كما سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة الثالثة المباح كونه
ترك خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه مشتبه المقصود فعنده يحتمل ان مراده ان كل ما هو مباح عند الجمهور
فهو واجب عنده لا غير ويحتمل ان مراده ان كل ما هو [illegible] كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين
فالنزاع فيه معنوي والمنقول عنه في دليله وجهان لاحدهما ان ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع فعل من
الافعال الكل فعل لمقارنته فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا بالاتيان
بفعل من الافعال وهو وجه بذلك الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول
منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتقارنين في الوجود الا في العلة والمعلول عند بعضهم
واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا الايراد على [illegible] المباح فقد يتم بالواجب وفيه انه لا يرفع الاشكال للاتيان

يتوقف على العدل جزاء لترك العدو في الوجوب بر كالمعاداة

ليتوا في يكونه احد افراد الواجب المخير الثاني انه يلزم كون الحرام واجبا كالترتب لترك العدو في الوجوب

لترك الواجب ويدفعه اعتبار الحيثيتين الثالث منع وجوب المقدمة تدا لتحقيق في الجواب ان ذلك ليس بمقدمة مطلقا

اذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو لم يتحقق فرضا لم يكن التخلف الا بالاتيان بشيء فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة

وذلك لا يثبت الكلية المدعاة حضر ان قلت بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا يفعل فانه يحصل عند الصارف ولا

يحتاج الى شيء اصلا بل وقد يكون المكلف خاليا عن كل فعل ان قلت ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي

الى المؤثر وكذلك ان قلنا بكونه الكف اذ كيف كان لا يتوقف ترك الحرام حتى يجب الكف وغيره فلا يكون المباح احد افراد

الواجب المخير ايضا اللهم الا ان يقال بالنظر الى ما حققنا سابقا في مقدمات الغائبون لا يقو من ان المقدمات

قد يكون غير المقدورات وانه يقوم غير المقدور مقام المقدور ان المباح احد افراد الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه

ومقام سائر افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم الشرط الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك فالصارف ايضا

من احد افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار ومن جملة ما يقوم مقامه تلك الافراد لو كان شيئا

خارجا عن الاختيار ولا ضير بان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة وغير المقدورات مسقطات لها

لانه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مطلقا فلا يأبى عن كونه احد الافراد

المخير بهذا المعنى ولكنه ليس من المراد الكعبي واما ما ذكره المحقق البهائي من انه لا مدخلية للمباح في ترك

الحرام اصلا ومطلقا وانه من مقارنات الاتفاقية مطلقا فيه اذ كثيرا ما يجد من نفسه توقف ترك الحرام

على فعل وجودي بحيث لو لم تشتغل به لفعلت الحرام ولا يمكن انكاره واطلق الكلام في الجواب توهم ولو صحح

فيما علقناه على تهذيب العلامة الرابعة موضع النزاع اذا كان المأمور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا

موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ الاهم وقد يفصل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله

او حق الناس او مختلفان فعلى الاول الترجيح مطلقا ومع تساويهما التخيير مطلقا وعلى الثاني فمع اتحاد المعتمد

التخيير مطلقا الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق

وعلى التقدير الثاني اما معا موسعا او مضيقا او مختلفا

الاسمى

الامع الاهمية اذا تمهد هذا فنقول تحرير النزاع في مقصد الامر بالشيء الذي هو ضده بكل من المعنيين

وعدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية والتضمن والالتزام اللفظي او العقلي ولما كان بعض مخالفات الاقوال

في المسئلة في غاية السخافة فنقتصر الكلام في بيان المطلبين الاول الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ترك المأمور به

التزاما لا تضمنا كما توهمه بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان الصيغة انما هي للطلب الحتمي كما

ويظهر منه اذا صدر عن الشارع ترتب العقاب على تركه والمميز هو غيره فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزءا من الوجوب لا يلزم

منه كونه جزءا من مدلول كما توهم وسيذكر ما يضعفه في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب يتضح هنا كما صيغة تدل عليه

التزاما بيننا بالمعنى الاعم والقول بالعدم منقول عن السيد وبعض العامة محتجا بان الآمر قد يكون غافلا فلا يتحقق

النهي وفيه ان الغفلة مطلقا حتى اجمالا ممنوع وهو يكفي ولذلك قلنا بكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم والقصد

غير معتبر في الدلالة الا كما في الدلالة الالتزامية ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكان القول بالعينية

انما هو المنقول بين من لم يتفطن من الالتزامية العقلية ملاحظا لدلالة القولين اذ لا دلالة على المسمى على الاقل

ونحوها بواحد من الدلالات الثلث اما المطابقة فقط فكذا التضمن ومن هنا يمكن ابطاله بطريق الاولوية واما

الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظاهر ولم يدعه الخصم نفسه كما يظهر من ادلتهم الآتية

واما البين بالمعنى الاعم فايضا غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر صادا

عن الضد فيبطل ما تمسك به الخصم في ذلك ثم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك

ليس مما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المأمور به ووجوب تركه من الوجوب التبعي لا يفيد الا ان

ترك الضد مطلوب للآمر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمأمور به وطلب ترك الضد ضمني فيحصل

الضد فلا يفيد حينئذ كما ترى الاشارة ووضع المدعون للدلالة اللفظية بان الامر الايجابي طلب

فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده والذم بايهما كان

يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما سمعته من ان

انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الواجب

افراط فيه المقول التفريط ولا ثمرة في هذا النزاع الثاني عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص

مطلق ترك الفعل ايضا مقدور لبقاء القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك
المامور به عرفا لو خلية الزجر والاكراه في مفهومه وان اريد به مطلق صرف النفس عن الارادة فيكفي في
ذلك الكف ولا يثبت بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انفكاك عنه بهذا المنع سلمنا لكن نقول ان
هذا الاستلزام بمعنى التلازم كما مر ولا يفيد بل القدر المسلم في الكون الخاص هو ذلك والذي هو مراد القائلين باتحاد الحكم
لا بالمعنى الاصلي كما يظهر من ترتيب الثمرات في الفقه وتصريح المثبتين للاستلزام العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام
التبعي ان العقل يحكم بانفراد المتكلم ذلك اصلا لا استقلالا بمعنى التبعي فانه ليس محل النزاع في شيء الاول ان ترك الضد
مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين
بمنع كون ترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة
اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما مر الاشارة وقد اجيب عنه ايضا بان وجوب المقدمة لو صلح في الوجوب
الى ما يقتضي حفظه لحالة الامكان ومع وجود الصارف عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد
وفيه انه لا يكفي اذ اختيار الصارف بالاختيار لا ينافي امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في
تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف بايتان ما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وقد
مر في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد اجيب ايضا بان دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم
في حال ارادة الفعل واذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق او وجود الواجب
على الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب في حال الامكان الارادة ولا شرطا فيلتبس لغم وجودها لا بد ان يكون
في حال الارادة وهو غير محل النزاع ونظير ما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل الضد
مستلزم ترك المامور به المحرم والمستلزم للمحرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك
في الوجود الخارجي فنمنع الكبرى ولا يثبت ترك الكلي باشتراك المباح وان اريد به كونه من جملة مقدماته وان لم يكن
سببا وعلة فيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد به علية فعل الضد لترك المامور به او كونهما

معلولين

معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك الاستناد حرمة المعلول من جهة ان العلة كوجوب المسبب من جهة ان السبب والانتفاء
التحريم في احد المعلولين يستند على انتفاء في العلة وليس المعلول الآخر الذي هو المحرم التحريم من جهة ان علته وكلهما
ممنوعات فانه لكن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو الذي ابدا سيما لا لحفظ
انه مقدم على فعل الضد طبعا الا ان يجبر على الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف
ح وليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ لا يتصور كونه علة انما هو الصارف عن المامور به وهو ليس
علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته اقول الظاهر ان مراد المجيب ان العلة هو السبب والتحقيق ان ما ذكره ايضا لا يستلزم
التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت فانك قد عرفت ان الوجوب للمسبب لا يدل على وجود السبب ومثله الكلام في علة الحرام بل
الظاهر انه كذلك اذا كانا معلولين لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علته
فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الآخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك
اما من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب ففيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها مم ولو سلم
فلكن الخطاب تبع توصلي عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المعقود بنظر وجوب المقدمة اما من جهة استفادة
ذلك من تتبع احكام الشرع وتتبع موارده ففيه انا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه وترك
لاذ الك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنايع تنجر الى الحرام واما من جهة حكم العقل فهو كما بداه ذلك فهو ممنوع مم
لان العقل لا يحيل كون الشيء حراما من دون علته بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية الاكل الطعام
الذي اوجب القوة عليه الامر بالتكليف التي الثالث لو لم يحرم الضد وتلبس به كالصلاة بالنسبة الى ازالة النجاسة
فلا يخلو ان يبقى الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الاوامر
الدالة على وجوب الازالة وكونها فورية مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب الاولى في الجواب اختيار الشق
الاول ونمنع جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلاة ولا منافاة
تنبيهان الاول ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفها ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد

بعدم الامرية فيبطل لمكان الترتب وفيه ان الامر بالشيء وان لم يقتضي النهي عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بالضد
قتضا، فيبطل لامتناع الامر بالشيء بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مأمورا به فيبطل لان الصحة انما هو
مقتضى الامر وبدونه يبطل لان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحة انما يتم في العبادات دون
في المعاملات فلا يتم مطلقا وثانيا منع قتضائه لعدم الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان
مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا ولا تنافي له في جتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب
ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في آن معين من آناته وهذا
نظير ما كتبه بعينه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك مع سوء اختيار المكلف تقع
مطلق الصلاة في خصوص الدار الغصبي الثاني ان النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو للضد ام لا بعينه هو النزاع
في الامر في دعاء العينية والاستلزام ويمكن الاحتجاج بالادلة بملاحظة ما سبق وكذا عدم الاقتضاء، ولو دل الدليل على الامر
بضده بالخلاف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر المنتهي فيه كيف قولان وقيل انه دل على النهي عن
الضد يتخير بها الفاعل في جميع المباحات بكرده لايجاب استغراق الوقت بالضد وبابه فتأمل والحق عدم الدلالة
فيه كيف ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده كيف   لا خلاف في ورود الامر بواحد من امرين او
امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المأمور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل
فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا في نفسه لا لان يكون بدلا عما هو واجب وذهب
الاشاعرة الا انه احد الابدال لا بعينه وهناك اقوال آخر شاذة فمنها انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض
ومنها انه معين عند الله ولكن يسقط به وبالآخر ونسبها ايضا للمعتزلة ومنها ما تبرأ كل من الفريقين منه ونسبه
الى الآخر وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره هو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة مخالفة
للاجماع والاعتبار فالاجود الاقوال القولان الاولان ولكن الاشكال في تحقق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة
من جهة ان الكلي لا تعدد فيه فلا يلزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد التخيير في افراده فالوصف

بحاله

بحاله المتعلق ويحتمل بالوجوب العينية فانها ايضا كليات يتخير في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في المخير حتمي يتجمع
من الافراد مع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه متحصل للافراد باق بقائها طبعا قد يجمع
الاعتبار ان كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب للكفارة عيني يستتبع التخيير في جزئياتها افرادها فالخطاب بالخصال
تخييري ويبقى الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين فربما قيل ان النزاع لفظي وليس كذلك ولكنه قليل الفائدة
في الفقه ومما يمكن ان يكون ثمرة انه اذا نذر ربما قيل ان النزاع لفظي ان اي شيء يبلغ وجوبه تعلق الوجوب
من الشارع بها بعينها فيبر بنذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلاث مطلقا على الاول بخلاف مذهب الاشاعرة فان
الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فالاولون يتمسكون بالتبادر
من قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر منه ايجاب
الطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما واذا
جاز تعلق الامر بواحد مبهم كما هو محقق ومستقيم والنفي الظاهرة عليه يكون العمل بمقتضى ظاهره وكلاهما
اصل هذا البحث قليل الفائدة فنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام في سائر الاقوال وعليها وقد طلب الكلام
في تعليقنا على التهذيب   قد عرفت ان المكلف بالوجوبات العينية ايضا مخير في اتيانها في ضمن اي فرد
شاء فوجه التخيير عقلي وما علم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض فالاشكال في الامر بالمتصدق بكلي سواء اهم درهم او دينار
وبمطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول به بحصل بتسبيحة وما كثره وهكذا وكذا الواجبات التخييرية فقد تكون متفاوتات
في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين والخمسين في بعض منزوحات
البئر والستة والخمسة في ضرب التاديب واختلفوا في اتصاف الزائد بالوجوب على اقوال ظاهرها انها وهو انه ان كان
حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل القدر الزائد كما في التسبيحة في الاول والاربعين في الثاني فالمتصف بالوجوب
هو الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول وبتحصيل الامتثال اي حصول احد الافراد في الثاني وان لم يكن ذلك لوجب كله
لكونه فردا من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثوابه ازيد وهكذا هو دليل من الحق الوجوب وغفل

عن مرتبة البدل واما القائل بتجاب الزائد فيستدل بانه يجوز تركه لا عن بدل فلا يجب وفيه ان الاقل بدل عن المجموع

وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح بمن يمسح بثلث اصابع اذ كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب

واحد وهو كل الافراد ويمكن جعل التمام ماهية مخالفة للمقصر فلا يكون تخييرا بين مجرد الزايد والناقص لذلك

لا يكون الا كشفه بالركعتين اذا نوى التمام او لا فتدبر في الامثلة ولا مكنة ولا تغفل لا خلاف

في جواز الامر بشي في وقت يساويه كصوم رمضان كما لا اشكال في عدم جواز الامر بشي في وقت ينقص عنه للزوم

التكليف بالمحال واطلاق الاداء على مجموع الصلاة المدرك ركعة منها في الوقت اصطلاحي او من جعل الشارع للنص الصحيح المستفيض

بان من ادرك ركعة فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت بجميع ويتفرع عليه كونه مؤديا

بالجميع ويضعف كونه قاضيا مطلقا او لما وقع خارج الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشي

في وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا لاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه شرعا اما

جوازه عقلا فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزما لانه يلزم لو ترك في جميع الوقت

فكما انه يجوز التخيير الشرعي بين افراد مختلفة الحقايق يجوز التخيير بين افراد متفقة الحقايق بخصوصيات

اجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة في المكان كوقوف عرفات وغيرها واما وقوعه شرعا فلا مر الصلاة الظهر وصلاة

الزلزلة وغيرهما فلما كان تطبيق اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت وآخره غير مراد جماعا وغير ممكن عادة

في الاغلب وكذا تكرره الى انقضاء الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء مع الاخر فينبغي ان يراد ما ذكرنا جوازه

عقلا وهو التخيير بين الانقطاعات الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصم لما احال التوسيع للزوم خروج الواجب عن

الوجوب فيلزم منه التجشم في تاويل ما دل على امتثال هذه الاوامر فافترقوا على مذاهب فذهب الشافعية الى اختصاص الفعل

باول الوقت ونقل ذلك من ظاهر المفيد وابن ابي عقيل بل نقل عنهما العقاب على التاخير وهو وجه دريته فقضاء والظاهر

ان مرادهم بالعقاب هو ما ذكره الا لمبنى كون العقاب على الترك في الجميع لكنه يرتفع النزاع بل المبنى العقاب

على الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولا كذلك المصنفات فانه لا عفو حتميا فيها

فالتوسعه

فالتوسعة من وقت السفر صحيح لانه لو لم يكن الوقت هو الاول فيلزم كونه قبل الوقت وهو باطل كما في الصلاة قبل

الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل من خصه بالاخر مع ان بطلان التالي على قولهم ايضا ممنوع لتقديم الزكاة

نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما الحنفي فنقل عن الكرخي وغيره وبعض الحنفية الى اختصاصه بالاخر محتجا بلزوم

المعصية في التاخير لولاه وهو منفي بالاجماع وفيه ان الاجماع ثم لو اريد اصل المعصية مع حصول العذر فلا يضر كما ورد

ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله وحصل الفارق وقيل انه مراعى فان ادرك آخر الوقت ظهر كونه

واجبا والا فهو نفل فعله في الاول نفل لكنه قد يسقط به الفرض ولعل المراد ان الوجوب مشروط بادراك جميع الوقت

فهو في غاية الوضوح لجيد ما بيننا وقد ذكروا في تفسيره وجوابه وجوها ما ذكرناها في حواشي التهذيب فلا فائدة في ذكرها

وعلى ما اخترنا من كونه من باب التخيير في الانقطاعات فهل يجب في كل من المتروك بدل تفسيره العزم عليه ثانيا حتى يتعين في الوقت

فيتعين الوجوب فعلا قولان اظهرهما العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات واما سائر

الادلة فمدخولة تحتمل انه لا بد من مساوات البدل والمبدل في الفعل واحد والعزم متعدد فيلزم ترتب ويجاب في الحكم والفعل

سقط التكليف دون العزم وفيهما ان المبدل منه هو الانقطاعات الى ان يضيق فيتعين ومثل دعوى القطع بان

الفعل لحصل من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي فقد الفعل من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدلية

هنا بحسب من ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء وكخصال الكفارة مع القول بالترتيب وتحصيل الظن بوقوع الكفارة

عند ترك الاطلاق البدل على اصطلاح وجهة البدلية لا تعتبر في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لا

ينفصل عن المندوب وفيه انه لا كلام لنا في الفرد الاخير واما في البقية فالبدل المتحقق هو كل واحد من الجزئيات المتمايزة

بالوقت ويلزم خلو الترك عن بدل فيما اذا مات فجاءة ولا اثم لجواز التاخير وفيه ان الواجب يستحق تاركه العقاب

في الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا شيئا من الافراد مع ظن الموت ومع فرض تضيقه الى آخر الوقت يستحق العقاب

ويحتمل انه يجوز التاخير مع ظن السلامة في الموت فجاءة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبانه لولاه لزم ترك الواجب

في الوقت وقبله ويخرج عن الوجوب وجهه تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو جزء الاخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت

وبابه ثبت وحكم حصول الكفارة كسقوط كل بفعل الآخر وحصول العصيان بتركهما وفيه ان سقوط كل بفعل الآخر
بمجرده لا يستلزم الوجوب ان اريد بمجرد الرخصة في الترك وان اريد حصول العصيان ايضا بتركهما فهو اول الكلام فان
الكلام انما هو قبل تضيق الوقت مع ان كون الرخصة في الترك لاجل ضرورة العزم للفعل الآخر اول الكلام مع
تسليم وجوب العزم فقد بين كذبي في نصه انه بدل الفعل بل لان عزم الفعل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا
وتفصيلا متى تشعر الكلية وهو من احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت
بل يجب لو قبل عزم نسبة فوجب العزم ليس من جهة انه بدل الواجب ولكن لما كان العزم على الفعل بعد دخوله مستلزما
نية هم لعدم الفعل انه كان احد الواجبين المخيرين ويسقط الآخر مع انه قد بينا في اصل وجوبه لكيفية لان غاية
الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على الفعل ففيه تامل ولا تلازم
بينهما كما توهم لثبوت الواسطة وتوضيحه ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم انضمام بدل آخر وهو بعض الايمان مثل العزم على
صوم رمضان وخشية رسول مباح ولم يقل به احد التوسعة في الوقت اما محدود كالظهر او غير محدود
مثل ما وقته العمر كالحج وصلاة الزلزلة والنذر المطلق وتضيق الاول بتضيق وقته او بظن الموت والثاني
بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من ضاق عليه الوقت بالتأخير اتفاقا لان اليقين بالبراءة
لا يحصل الا بذلك ولو كشف له وجب عليه شغل الذمة يقينا والمراد اليقين في موافقة الامر والاطاعة لا لان براءة
الذمة لا تحصل الا بالاتيان فيما بعد ولو ظهر بطلان الظن فاهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالظاهر ارتفاع المعصية
لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فصار عاصيا كما لو وطئ امرأته بظن انها الاجنبية وشرب خمرا بظن انه خمر
ونحو ذلك فلا ريب في العصيان انما الاشكال في انه قضاء او اداء والاظهر الاقوى الثاني لانه وقع في وقته وقيل
انه قضاء لو وقع بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظاهر واما المعصية الذي فاجاه الموت فلا عصيان عليه
بالتأخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر للزوم خروجه عن الواجب الا بخلاف الموقت فانه يجوز التأخير فيه الى تضيق
الوقت ويتضيق الوجوب وهو كما ترى لان ذلك يرد في المحدود ولو ظن اللامة الى آخر الوقت مع ان غير المحدود

ايضا

ايضا تضيق وقته ويتعين عند ظن الموت وما يتفرع على توسع الوقت والتخيير فيه التخيير في لوازمه
بدلالة الاشارة فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء آخر فالمكلف في اول الظهر انما هو
مكلف بمطلق صلاة الظهر في الوقت باعتبار حال الوجوب في منشأ العقر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام
اول الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت بما يلحق صلاة الظهر في اي جزء من الاجزاء ويمكن المعنى لغة في الاجزاء
في نفس الامر القصر والاتمام والصلاة بالتيمم والغسل والوضوء وصلاة الخوف وصلاة المريض وغير ذلك فتخيير المكلف في ايقاعها
في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها فافهم ذلك واضبطه فان نسبت تقريرا اوضح فاعتبر الاشارة من ملاحظة دلالة على توسع
الظهر مع دلالة على اباحة السفر مثلا كما يستفاد من قول كل من الآيتين فتأمل الواجب الكفائي ما قصد غرض
تحصيل الفعل البعض ولا يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين او معين منهم كخصائص النبي صلى الله عليه وآله ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه
شرعا كالجهاد والمقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفر وصلاة الميت والمقصود منه احترام الميت والحق انه واجب على الجميع ويسقط
بفعل البعض لا كما قيل يتعلق بالمجموع ولا كما قيل يتعلق بالبعض الغير المعين لنا انهم لو تركوه اجمع لذموا بالترك واستحقوا
العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماع حجة القول الثاني انه لو تعين
على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ
فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات
ولكل واحد بالعرض وجوابه ان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت
مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا يسبب السقوط الى فعل البعض وبان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوي كل
منهم الوجوب وحجة الآخر عن جوهله اولا ان الوجوب لما كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض ومثله
يجري في الواجبات العينية كاسقاط دين رجل باداء متبرع عنه والثاني انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز
امر البعض المبهم فانه لا يصلح مانعا الا الابهام وقد لغى في سقوط الفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم فان بعض
وفيه انه قياس مع الفارق لانكم تقولون تأثيم الكل على ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد

بهم فان الاثم ليس على ترك الواحد بل الشرع يثم الكل حتى ترك الكل دليل على الوجوب على الكل ولا معنى للعقاب
شخص عن شخص آخر فثمرة النزاع اذن انما هو فى اتصاف كل واحد منهم بالوجوب وعدمه اذا صدر عن الكل وتتفرع
عليه ثمرة الثالث وذلك ولولا نفر من كل فرقة الاية فان الشيعة والهندية على طائفة منكرة مبهمة
وجب بان المراد بيان ما يسقط جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظم والعسر والحرج وكما ان
الشروع واجب فالاتمام ايضا واجب فالسقوط انما هو بعد الفعل ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل
الاخر وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادات العدلين وكونها كافية قولان الاقرب الاعتبار والظن انه يجوز العلم
بحصول الفعل من مسلم يكون كافيا حملا لفعله على الصحة لمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام
في الفروع وختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي هل المطلوب به هو الماهية او الجزئي المطابق للماهية
الممكن الحصول لتصريح بعضهم بوحدة الجنس ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب الاول للتبادر عرفا ولان
الاوامر ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي اجماع
اهل العربية ولا يفيد الهيئة الا ذلك الطلب لحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر انه مع ذلك على ان المطلوب هو الفرد يعني
لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف واللغة ولكنه يدعي ذلك بثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل فقد توهم لا ينكرون
ذلك في شيء من الموارد مثل انهم يقولون في مبحث افادة الامر للمرة او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك ان الامر
لا يفيد الا طلب الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يفيد ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد
لان المطلوب الشرع هو الممكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال والماهية محال الا
في الاعيان وثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الماهية بشرط ان لا يكون مع تشخص
والماهية لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد ولكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها
فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة ثم قلت في هذا الاصل متفرع على النزاع في وجود
الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكره انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت اولا ان ما حققه المحققون

هو وجوده عين وجود الافراد ويشهد له في محله وثانيا ان المقام يتم بدون ذلك ايضا فان من ينكر وجود الكلي الطبيعي
لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صور الكلية فتختلف تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب
الاستعدادات مختلفة واعتبارات شتى كما صرحوا به وان لم يكن لها وجود الا في العقل وتلك الصورة هو الكلي الطبيعي
على مذاق هؤلاء ولا ريب ان لها نوع اتحاد من الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج انما يظهر بعد التدقيق
الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده مستقلا ومتحققا او بالاضافة الى الاعتبار
فيفهمون من الامر ان المطلوب الامر هو الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر انها لا تتحقق في نفس الامر الا بايجاد
الفرد ولا يضر فيه مع القدرة عليه بالواسطة فيكفي في انفهام ذلك قول الله الا انتزاع مما به الانتزاع وان كان امرا
اعتباريا وحاصل المرام ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المميزة لا مدخلية لها في الامتثال وكيف تحقق
هذا المفهوم في الخارج على اي كونه يكون وان كان اعتقادهم بتحققه في الخارج فاسدا في نفس الامر ولا يضر فساد هذا الاعتقاد
في حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر في المسائل الحكمية على انا نقول غاية ما دل عليه الدليل ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد
واما بعينه ذا المشخص وارادته فردا معينا فلم يدل عليه دليل من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة
يكفي على ولا يتحقق له في الخارج على هذا الحكم وارادة فرد خاص يحكم بحكم فان قلت انا نريد من فردا ما الافراد
بمعنى ان المطلق هو كل واحد من الجزئيات المعينة المشخصة على سبيل التخيير وليس ذلك من باب المتعلق بالكلي قلت فرق
الفرق بين الواجب التخييري والتعيين وان تخير المكلف في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري وان لم
يعلم فرق بينهما مع انهم نازعوا في الواجب التخييري على اقوال شتى ولم يتنازعوا فيما نحن فيه اصلا ومنهم من علم النزاع
على ان اللفظ هنا شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا
بالطلب شيء لا ان يكون خطابا مستقلا كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول ان مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد
تخييرا بالاصالة ولكن نقول ان وجوب المقدمة يقتضي الرخصة في اتيان اي ما شاء بحسب اللفظ بالكلي وايضا الافراد في
الواجبات التخييرية لا بد ان يكون منظورة بالذات ومفصلة والمطلوب هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن اي فرد

من الافراد فالتخيير بينها ليس من حيث انها شيء متأصلة بذاتها بل من حيث انها شيء متأصلة بذاتها
بل من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم فيؤول الكلام في وجوبها الى حصول الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في ضمن
ولو في نظر اهل العرف وغايته كون الكل خطابا بالتدريج مجازا فان قلت على ما ذكرت من كفاية مطلق الاتحاد
الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة وان كان الاتحاد غير واقع في نفس الامر فلا مجاز قلت
فرق بين قولنا اشتر رجلا وأتاني رجل مسلم اي الرجل المرئي والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد اذا مطلق
في حيز الحكم انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يتعلق الحكم اولا وبالذات على الفرد الخاص ولم
يعقد من اللفظ دلالة على الخصوصية وبذلك يمكن ادراجه في تحت الحقيقة ايضا واما الثاني فلا تحقق فيه الا الفرد
لا اولا وبالذات ثانيا ولكن لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الحوامل الاوامر
من قبيل الثاني فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز واما ما قيل من ان الخلاف في هذا الاصل ثمرات منها
عدم التمييز بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط لا وحمل كلام النافي على ارادة في هذا الاصل النافي فهو بعيد عن
انظار العلماء، اعلم ان صيغة الامر مثل اضرب لها اعتبارات تختلف بملاحظة الكلية والجزئية بالنسبة
اليها الاول ملاحظة كونها كلية بالنسبة الى الطلب الراجح فعلى القول بكونه حقيقة في استعماله في كل واحد من الوجوب
والندب استعماله في افرادها فيكون مجازا والثاني ملاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب والثالث ملاحظتها بالنسبة
الى المخاطبين وهذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث حرفي كالحروف واما الاولان
فقد عرفت حكم الثاني فيما سبق مفصلا والوضع من وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة واما الاول فالظاهر انه من باب
وجاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة انما هو لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض
فيه [illegible] بالهيئة [illegible] يجب وضع الامر من حيث كيفية الطلب وضعا حرفيا كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل اي عدم جواز
الامر من حيث كيفية الطلب معنى حرفي كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة مع العلم بانتفاء الشرط ويتفرع ذلك يستدعي

فتدبر وانظر لتمام التحقيق في باب العموم والخصوص م

نسبي والموضوع له هو الافراد فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف لا اجل التعلق بالطبيعة والظاهر ان البعض فيه [illegible] لا المادة م

تأمل

رسم مقدمة

47

رسم مقدمة يعني كون الواجب المشروط اعني ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده بتخصيص الامر على الاشتراط مثل قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا او يجب الصيام على من كان حاضرا او نحو ذلك او يعلم بحكم العقل مثل توقف
الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرطية التي المعلق على ما يعلم منه
انتفاء ما لا يعلم عن العالم بالعواقب ولا كون الشرط منه على ظاهره فان ظاهره الجاهل بوقوع وجوبه في العلم فنحيل
الاشتراط الى حكمين مطلقين بنوع بالنسبة الى الواجد وسلبي بالنسبة الى الفاقد ثم اشتراطه انما هو بالنسبة الى المكلف والا
لما مضى فالعمومات الدالة على نظائرها كل المكلفين منها ما يحصل كونها مطلقة وهو اذا اجمع المكلف جميع الشرائط العقلية العلم م كالامر بالصلاة والزكوة ونحوهما
والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يمكن من ادائه فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقة بالنسبة الى الاطلاع فيه كالمرض الى الشروع م
في اول الوقت لمن لم يجزه هادم بقائه الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليهما كالصحيح السليم الذي يظن
بقائه الى ان يتم الواجب ولا ريب انه مع هذا الظن بالاطلاق بالنسبة اليهما كالصحيح السليم يجب الاقدام على الواجب
دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كالحج عن البلد النائي وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن صحة التكليف
الشرعية الا بذلك سيما في المضيقات ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الشرائع بل مدار نظام العالم
بني آدم على ذلك فيكفي الظن ويجب التوقيت والقول بان التكليف يتنجز بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو مع انه في محل
المنع بالنسبة الى الدلالات المعقودة من اللفظ كما ذكرنا في مقدمة الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء
وبعضه يخرج عن المتنازع مع ان الكلام في نفس التكليف لا اجزائه والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط
الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية المحضة وعدم النوم وعدم [illegible] العموم
فيما جعل الشارع شرطا للوقوع على مذهب الجمهور وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة
الى الصلاة لانه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من امر الآمر اذا علم انتفائه بنفسه وقبح وان علم انه يتركه اختيارا
لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا تقرر هذا فنقول ان المتنازع فيه من الكلام الاول انه هل يجوز توجه الامر الى
المكلف الفاقد للشرط مع علم الآمر بانتفائه وان لم يكن المراد نفس الفعل المأمور به بل كان المراد مصلحة

او لا كتملك النصاب من الزراعة في الزكوة وان جعل ارادة المكلف منه ذلك فهو لا يتم الا على م

لا ينافي الاختيار

[illegible]

اخرى حاصله ان نفس الامر في العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال الابتلاء والامتحان ام لا والثاني انه

هل يجوز توجه الامر الطلب المكلف الفاقد الشرط مع علم الامر بانتفائه وان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان

المراد ارادة النفس المامور به مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر وقد خلط بينهما كثير منهم كما يظهر من اسند لا لاتهم

فالتحقيق في الاول الجواز ولا كلام فالان كلام من انكر جواز ذلك الا العميدي في شرح حيث قال ان ذلك يجري مجرى

لا يتمكن من الاخذ بالجهل لا يستلزم من اعتقاد الامر ارادة الامر الفعل المامور فيه ويظهر ذلك من صاحب المعالم

ايضا في اواخر المبحث وفيه انه لا قبح في ذلك اما اولا فلما بينا انه قد يحصل العلم للامر بكونه يتخلف باصل الفعل

لاحتمال انتفاء الشرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا ينافي الظن مع التخلف فاده

كما هو المشاهد في الموقتات الملقاة لقاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن عن الاتمام ولولا لانتفى الواجب المشروط

غالبا غاية الامر كون ذلك الاستعمال مجازيا تاخرت عنه قرينة وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة واما

عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما يجيء في تحقيقه واما ثانيا فذلك لا يستلزم نفي النسخ الحجة عليه ظاهر الحكم التاييد وعلى

القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمة اظهر فالحاصل ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب

العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متاخرة عن الخطاب وما قيل ان

الامتحان لا يصح في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ لا ينحصر فائدة الامتحان في حصول العلم للامر بل قد يكون

للغير والمكلف ولاتمام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال في هذا المقام ليتضح بانه لو جاز الامر بمجرد مصلحة

في نفس الامر كما ذكر لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا فان الدلالة

على المذكورات انما هي من خواص الصيغة فلا يخرج عنها الا بقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل

الاشتراك الموجب للاجمال المانع عن الدلالة ومن عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ

من حيث هو واما المقام الثاني فمذهب اصحابنا فيه عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما افرط بعضهم فجوزه

مع العلم الامر بانتفاء الشرط لكفانا انه تكليف بما لا يطاق واما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح

واما فيما

ظاهر ان ما ن ظاهر ٣

ان كليهما مما وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة الاصوليين

المفيد في تعريفاتهم هو النزاع الثاني ٣

واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم الحيض وكونهما فلانه رخص في السفر

ومنع في حال الحيض عن جعلهما ظرفا لصوم يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا وكذلك يحرم في حال الحيض فيمتنع فعله شرعا

فتكليفه بالوجوب والحرمة مستلزم لاتحاد الجهة وهو ممتنع كما سيجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في قبح

التكليف الا فيما صار الامتناع في جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره بان الممتنع

التكليف به هو الممتنع الذاتي لا الا لا العرضي ولاما اورده من النقض بلزوم عدم تحقق التكليف مع جهل الامر بل الحق فقد ادراك

امتناع الامتثال ~~وفيه انا لا نقول بالفصل حصة قبح التكليف في امتناع الامتثال~~ وفيه انا لا نقول بالفصل

حسن قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الامر به والقبح انما هو في هذه الصورة والوجه الاول

ان حسن الامر قد يكون للمصالح يتعلق بنفسه دون المامور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه ان هذا خروج عن المتنازع

والثاني انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين واما الملازمة

فلان كل ما لم يقع فقد انتفى به شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب والارادة

شرط الوقوع لا غير نعم يصح ذلك على القول بكون العبد مجبورا في الارادة وبطلانه بديهي الثالث

لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يحصل

العلم ببقائه على صفات التكليف الى التمام والمراد العلم بالاتيان به فيما بعد فلا يعقل حصول العلم في الواجب

الموسع لعدم تقضي الوقت بمقدار الواجب مجمعا للشرائط مع عدم الفعل فلا يختلط هذا الكلام بالنسبة الى الجزء من الزمان الذي

يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم الاعم من الظن المعلوم حجيته كما مر الاشارة ومنع بطلان التالي

لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة مكابرة وعناد مع ان انقطاع التكليف حال الفعل ايضا محل كلام الرابع لو لم

يصح لم يعلم ابراهيم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا والا لم يعزم

على قتل ولده ولم يحتج الى الفداء وجوابه بالمنع من تكليف ابراهيم ع بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كا

الاضجاع وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا واما جزعه ع فلاشفاقه من ان

يوثر بعد ذلك بالذبح لعنه لجريان العادة بذلك ولا الفداء فيجوز ان يكون عاظ انه يوثر لجد ذلك الذبح نفسه

لجريان العادة بذلك ولا الفداء فيجوز ان يكون عاظ انه يوثر بسواد عالم يوثر به من المعتقدات اذ لا يجب ان

يكون العذرية من حسين المعتدى وفيه ان ذلك لا نيابة امتحان مثل ابراهيم ع دون اشتهاره بالفضل لذلك وكذا

ولده سمعيل ع ولا اشتهاره بذبيح الله ولا ما ورد ان المراد بذبح عظيم هو الحسين ع والاشتهار بتصديق الرويا

معارض بان ذبحك مع كون المجاز في الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي يقول

به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو

النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الاخر مجازا فيقال ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال

ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر فعله من الله تعالى وعلم من قبله انه يذبحه وبعد عنه الذبح بجزئية

قوله تعالى اني في المنام اني اذبحك لا امرني تعالى بذبحك فيكون في المقع اخبارا عن حصول هذا الفعل في الخارج

بدون منع الله تعالى ثم بدا له تعالى فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى ع عن موت العروس ثم ظهور خلافه لكن يرد

عليه ان رؤيته ذبحه في المنام مبنية على امره تعالى فيعود الكلام ويشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن اسمعيل

يا ابت افعل ما تؤمر فالاولى جعله اما من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته او من باب ارادة

العزم والتوطين عليه فتامل مع ان حصول العلم لابراهيم في معرض المنع لم لا يكون بسبب الظن المتبع في مثل هذا

المقام مع ان الوجوب انما يتعلق فيما لو كان واحدا او الحال واحد ايضا فتامل فتدبروا مما يتفرع على المسئلة لزوم

القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المراة قبل مضي زمان يسع الصلاة وانتفاء التيمم

لمن جدا الماء ولم يمض زمان يتمكن من الادائية او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالادائية فلا يتحقق

والمنهم بعد انتقاضه ولعل من جهته تظافر النصوص ومنها لو منع عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف

ماله فلا قضاء وفروع المسئلة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم عرض في

ذلك اليوم او حصل له مفطر آخر من سفر ضروري او غير ضروري ونحو ذلك وفيه نظر اذ لا دليل على انحصار الكفارة

فالظاهر

في فطر الصوم التام المنقض للعدى بل قد يجب لانه فعل اجراء ونظر صوم رمضان بحبط الذي عليه المولى في التكليف

ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب فيما اذا اتى بغير ما امر اذا وجب شيء ثم نسخ وجوبه

هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز الثابت بالبراءة الاصلية ثابت جزما وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد

من الامر فمحل النزاع هو في ثبوت حكم آخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب وعدمه فالاقوى عدمه بل يرجع الحكم

الى ما بني من البراءة او الاباحة والتحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن

او المعاملات او التلذذات فيكون مباحا او المعاملات فالاصل البراءة من اللزوم الاصالة عدم ترتب الاثر

او بالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه نص فان منهم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال غير ذلك فما توهم من ان المراد

رجوع الحرمة المعهودة مثلا لو فرضت ثبوتها قبل الكفاية بطل لان بالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر بالدلالة

التضمنية مطلقا لا رجوع الحكم الى ما كان عليه سابقا ومحل النزاع ما اذا كان النسخ للوجوب بنفسه او بنسخ

المنع عن الترك وكون اما الوجوب او صرح بنسخ جميع مدلول الامر فلا اشكال حينئذ على بقاء الجواز بان الامر الايجابي

دل على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضي للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل منه اليقين برفعه لحصول معناه برفع

المنع عن الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه

فصل آخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز الترك مع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة وفيه

ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد ووجودهما في الخارج انما هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع

ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام محصورة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد

من الفصول الاربعة التي يتركب الجواز منها وما قيل في الاحتجاج من نيابة الفصل الآخر فيه ان تحصل الجنس في ضمن

الفصل الاول غير تحصله في ضمن فصل آخر فاذا انتفى المحصل الاول فالذي وجد يحصل له ثانيا فان قلت

ان وجوده مستصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس والمفارقة بين المحصلين الذي يمنع القول بالاستصحاب وان تقارن

رفع الفصل ووجود فصل آخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم الفصل فان جواز الترك حال ثبوت

[illegible]

الوجوب كان مشغية يقينيا وحصوله الآن مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول العبد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب
مطلقا فيستصحب الجواز ويتم المط قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط والتقييد فان قلت الارتباط و
التقييد امر اعتباري وبعد حصول التعين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل
عدم تيقن اللحوق وهو مستتبع غاية الامر حصول الظن باللحوق بالاستصحاب لا اليقين لا لان الانضمام في نفسه يحتاج
الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع
فلا يبقى قيد ولا تقييد فعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه فكما ان بقاء المنضم اليه يعني مستصحب
الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذا عدم لحوق القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه ولا
لا لوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى فكما ان الاصل
بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب فان جميع الاحكام
الشرعية الاصل عدمها ومن طريق ما ذكرنا في المبحث علم ان الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة
ولا غيرها لا كما يتوهم فان الجنس الموجود هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فروعه بل لا يكثر في الآن
فرع الا ما توهم بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطه اي حضور
الامام او نائبه او حرمته لعدم ثبوته بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرف لكن له نظير كثير
الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق
خلافه كما عرفنا من فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا
تعذر واو ومنها انه لو نذر ايقاع صلاة في مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر ايقاع صلاة الظهر
مثلا او نافلة في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر واما لو نذر ايقاع
ركعتين مبتدأة في المكان المذكور فينعقد لا لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد
ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الطلب

الموجودة

الموجودة فيه ومنها لو باع العبد المأذون او عتقه ففي انعزاله وجهان بل الوجه ان يجريان لو صرح بكونه وكيلا
ايضا فان الاذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع ويبقى مطلق الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل ان ينذر الحجة
حيوان فخرجت قبل ذلك فلا يجب آخر بل الظاهر انه كما لا يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لا لاثبات الاحكام
الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قولهم ع ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فأتوا
منه ما استطعتم لاختلاف الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع بقية العضو في الوضوء وكذا ذلك وان انتفى الشرط فليس
لكن فيه في شيء هنا نبقانه يتبقى المنزود طرفه وهو ليس من سنخ جزءا وبديهة لتجدده آنا فآنا في جميع الازمان و
صلاة الجمعة المنعقدة من الصبي ومما قررنا يظهر لك بعد القول ببقاء الاستحباب ونسخ الكراهة وغيرهما
وكذلك الكلام في الاقسام العام والخاص **قانون** لما ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يقتضي
رسم مقدمات **الاولى** الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون اذا اتى المكلف به مستجمعا
لجميع الامور المعتبرة وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء وكما سيجيء نظيره في الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة
اعم من مورد التعبد حيث يشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء وهذا اللفظ قد وقع في كلامهم وهو لوازمهم
بخلاف المقصود والاولى ان يعبر عن المعنى الاول بحصول الامتثال وعن الثاني بسقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة
والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة بطريق اولى والظاهر ان مراد من عبر بالاجزاء
هو ذلك المعنى وان لم يساعده العبارة ويشهد بذلك انهم فهموا على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول
عن الثاني **الثانية** كون الامر مقتضيا للاجزاء هو اذا اتى به المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم
منه مستجمعا لشرائطه المستفادة له من الشرع بحسب فهمه وعلى معتقد تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقة الامر
ونفيه فان المكلف قد يكون لشيء ولصدق في نفس الامر وقد حصل العلم به للمكلف وما تتبع جميع الامور المعتبرة على
سبيل اليقين وقد يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وما يستجمع تلك الامور كما يحصل للمجتهد
في الفتاوى فان اعتماده على الظن المستفاد وحجته عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك لكنه ليس نفس

بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وكذلك قد يكون المكلف
بشئ اولا مع الامكان وبدله ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن
ما دام غير متمكن عن اليقين ومحكوم باجزاء عمله كك او مطلقا وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والظن المنكشف
في الحال او الماضي الا في حال عدم التمكن منه او هو منقطع بالظن ولا يترتب على الماضي شئ وكذلك الكلام في
المبدل والبدل فمن يتيمم لعذر ثم تمكن عن الماء في الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت
الا في حال عدم التمكن منه وبعبارة اخرى انه مكلف ببدله بالتيمم ما دام متعذرا تجب عليه الاعادة في
الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع والتكليف الثاني ايضا مطلق فلا والظاهر ان هذا الذي يندرج
تحت اصل التكليف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة المخارج ثم ان الظاهر ان التكليف يتعدد بحسب اختلاف
الازمان والاحوال والمكلف به في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة تحصل
بوجود فرد منها وصلاة الظهر قد تجب مع الوضوء في وقت ومع التيمم في آخر فبايهما حصلت فقد حصلت
في نفس الامر وحصل الامتثال كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنى حصول الامتثال
وعدم وجوب الاعادة والقضاء بالنسبة الى ذلك التكليف وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر
الآخر فوجوب القضاء او الاعادة لمن انكشف له فساد طهارته انما هو لعدم حصول الصلاة بالطهارة اليقينية
لا للاخلال في الصلاة بالطهارة الظنية ففعلها ثانيا هو لعدم الاتيان بالاولى لا الثانية وكذلك فعل
الصلاة ثانيا بالمائية لاجل الاخلال بالمبدل لا بالبدل ولذلك لا تعاد بالطهارة الترابية وان
كان بالنسبة الى المطلق الاعم من البدل والمبدل فلا اظن مدعي الدلالة على سقوط القضاء بعد
السقوط حتى بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع في هذه المسئلة لفظي فان الذي يقول بالاجزاء انما
يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحال التي وقع المأمور به عليها ومن يقول بعدمه
انما يقول بالنسبة الى المطلق الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل   محل النزاع في هذه

المسئلة

المسئلة تجري على وجهين الاول هو ان الاتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضي
ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان المخالف يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في كلمة
لا انه لا بد ان يقتضي فعله ثانيا دائما كما لا يخفى والثاني ان يكون معنى سقوط القضاء انه لا يجوز ان يكون معه
امر آخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان
ذلك فيعود النزاع في تسمية ذلك قضاء ولكن ايضا يسقط هذا التقرير ويجري في الاستدلال على التحرير
الاول وتقرير الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الآتي في كون القضاء تابعا
للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة
او للمرة او للتكرار اذ نفي المرة للغير انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء لحصول الامتثال فلا امر
يمتثل به ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذلك ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالاصالة والتكرار فيما نحن
فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الاعادة   القضاء يطلق على
معان الاول هو نفس الفعل كقولهم اذا قضيت الصلاة واذا قضيتم مناسككم الثاني فعل الفائت خارج الوقت
المحدود بعد ذلك الوقت سواء وجب عليه في الوقت كتارك الصلاة عمدا مع وجوبه عليه او لم يجب كالنائم والناسي
والحائض والمسافر في الصوم ووجب على غيره كالقضاء الولي وهذا هو المعنى المصطلح عليه المنصرف اليه الاطلاق
الثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشروع كالاعتكاف او بوجوبه فورا كالحج اذا افسده فيطلق على الآتي
به ثانيا القضاء وان لم يؤت به القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كما في التشهد
والسجدة تقضى بعد التسليم مع انه كان بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم
الجمعة تقضى ظهرا اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في اتيان المأمور به على وجهه
هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء ام لا بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف
فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار

كالحقيقة ومعناه ان المطلوب به ايجاد الطبيعة وهى تحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله فحصل المطلوب
فلا يبقى طلب آخر فقد سقط الوجوب بل المشروطية ايضا كالحقيقة فى دلالة الامر على التكرار فلو قيل ان
حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى ذلك المكلف الى الاحوال دون بعض وانما سقط
هو الامر بالبدل دون المبدل فاقول ان ذلك باطل من وجهين الاول ان ذلك خروج عن المتنازع
فيه اذ ما ذكرنه يعم الامرين وكلامنا فى الامر الواحد والثانى ان المطلوب الصلاة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف
بصلاة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث ان المطلوب بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه فذلك
فهو مكلف بهذه الصلاة مع التيمم وهو ايضا لا يقتضى الا فعلها مرة وظاهر انه فى اسقاط الامر الاول فعوده
يحتاج الى دليل والاستصحاب واصل العدم وعدم الدليل كلها يحقق ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما يرى
ان الصلاة بطن الطهارة تقتضى بعد كشف فساد الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارجى نعم لو ثبت
فى الخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام غير متمكن منه فلما ذكر وجه وانى لك باثباته
بل الظاهر الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع فى المسئلة الى اثبات هذه الدعوى لان الامر مطلقا يقتضى
القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة الى اثبات هذه الدعوى لان الامر مطلق فيقتضى الاجزاء لا حولة وقد استدلوا
على المنافى ايضا بوجهين آخرين الاول انه لو كان متعلق بذلك الامر بعينه لفعل ما اتى به على وجهه ثانيا
فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان متعلق بذلك الامر بايجاد غير ما اتى به اولا فيلزم ان لا يكون ما اتى
به اولا تمام المأمور به هذا خلف واما الثانى فظ واما الاول فمبنى على ما حققناه من ان حصول الامتثال
لا يبقى معه طلب آخر فتحصيل الامتثال الثانى لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل
وبذلك يندفع ما يقال ان فعله ثانيا مثل الاتى به اولا لا نفسه فان ذلك انما يصح لو كان فعله ثانيا
بامر آخر كما يستفاد من التحرير المذكور فى محل النزاع واما على التحرير الاول فلا يبقى طلب ولا يرضى ليستدعى
اتيانه ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما قيل فى رده من ان المطلوب هو الطبيعة لا الافراد ولا شك

فان الحصل

فان الحصل الطبيعة لا بد حصولها اولا تحصيل الحاصل فهو قريب من الهذيان ان ذلك يستلزم ان يكون فعل
جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلا للحاصل الثانى انه لو لم يكتف باتيان المأمور به
على وجهه فى حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق اوخلاف المفروض
ويرد عليه ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضى ذلك بحيث لا يتخلف عنه بالذات كما يقول القائل
بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما ذكرنا فى المقدمات وايضا التكرار على القول به انما هو على مقتضى
العقل والى دة الا ان يمنع مانع عنه كما مر فى بحثه وما نحن فيه ليس كذلك اتضح المانع لوجوب اتمام الحج الفاسد
فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء الماهية بامر الحج الصحيح واتمام الفاسد
على حدة ولا يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف
فساده وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسميته ذلك قضاء مجاز بل هو امر على حدة وفيه انه
مستلزم للواسطة بين القضاء والاداء وليس اعادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق فى الجواب بعد التأمل
فيما ذكرنا فنقول ان ذلك القضاء انما يجب لو دلالة الدليل على ان المقتضى هو الصلاة بالطهور ولو
الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل فيقتضى الغائب فالقضاء انما هو للمبدل لا الدليل لا للبدل
فيصح اطلاق القضاء والمصطلح عليه حقيقة هذا وانى لم اقف فى كلماتهم المتعلقة بما ذكرنا وجدتهم كلماتهم مختلطة فى
بيان المقصود فعليك بالتأمل فيما يرد عليك من الفروع لئلا تختبط والله الهادى اختلفوا
فى ان الامر اذا كان مقيدا بوقت اذا فات فيه فهل يجب بعده بذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور
بينهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض جديد والحق انه لا يقتضى الا الاتيان فى الوقت ووجوب القضاء يحتاج
الى امر جديد وبنى العضدى المسئلة على ان قولنا صم يوم الخميس المركب من اللفظ والغرض من شيئين هما المأمور به الشيئان
فيبقى احدهما بعد انتفاء الآخر او شئ واحد وقال ان هذا الخلاف اعنى كون المطلق والمقيد شيئين فيبقى احدهما
بعد انتفاء الآخر فى الوجود الخارجى او شيئا واحدا مبنى على الخلاف فى ان الجنس والفصل متمايزان فى الوجود الخارجى

قارن

ام لا والظاهر ان اراده المنفرد الا فالقيد اعنى الزمان خارج عن الماهية ورده بعض المحققين بان كونها
شيئين فى الخارج لا يقتضى كون القضاء بالفرض الاول ولا ينافى كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض
الامرانيا بها جميعا فى اشتغاله لهما بتنفى الاجماع وكذا الايكون كونهما شيئا ولهذا فى نفى كون القضاء
بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الاحد لكونه
فصلا للمطلق لا بالنظر الى الخصوصية الشئ المذكور فلا ينتفى المطلق بانتفاء هذا القيد فالاولى فى كون القضاء
بالفرض الاول استظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء وعلى المثبت نفى ذلك الاحتمال ففيه ان احتمال
اعتبار الاجتماع وان كان يعضده اصالة البراءة عن القضاء ولكن يعضد الاحتمال الاخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع
واستصحاب البقاء فى اشتغال الذمة بمجمل التكليف يستدعى لتحصيل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفى فيه البراءة الاصالية
واحتمال ارادة المطلق من القيد لا يكفى فى نفى البراءة الاصلية مع ان الظاهر من القيد هو العود الى شرط الخصوصية
والجهة ثم ما هو الظاهر هذا ولكن يرد على العضدى ايضا ان مجرد تمايز الجنس والفصل فى الخارج لا يجدى فى كون
القضاء بالفرض الاول اذ انه يثبت جواز انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التمايز فى الوجود الخارجى لا يوجب
الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة للجنس واما على القول بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس
فى الخارج الا فى ضمن احد الفصول على الجنس واما على القول بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس فى الخارج
الا فى ضمن احد الفصول مع انتفاء احدهما ينتفى الجنس ونيابة الفصل الاخر عنه كما هو حقيقة فى مسئلة نسخ
الوجوب وبنظر الجنس والفصل فيما نحن فيه هو العموم وايقاعه فى يوم الخميس او فى يوم اخر من الجنس يحتاج الى جعل
الشارع وما توهم ان يوما ما مأخوذ فى العموم فلا ينفع فى المقام فى شئ اذ العموم الذى هو عبارة عن صيام يوم ما
يعتبر تقييده بالخميس فى يوم ما غير الخميس لا يوم المطلق الذى كان مأخوذا فى مفهوم العموم فاذا انتفى الخميس فلا الا
يوما مطلقا ولا وجود له فى الخارج فان ثبت نسخ ذلك فاجعل ذلك فى يوم الخميس صيام يوم الخميس
متلبس بالشرائط المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يصح التنظير ولا التفريع

لامكان

لامكان تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال بالمطلق الامساك فى المثال المذكور وكذلك
بمطلق الركعتين فى قولك صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل النسخ الوجوب كما مر فالحق التحقيق اما فى حكاية الجنس
والفصل فما مر من عدم التمايز والا لما جاز حمل احدهما على الاخر وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم لحوق فصل
آخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من المقيد هو شئ واحد والمتبادر هو الحجة فلا يفهم من قول الشارع صم يوم الخميس الا
تكليفا واحدا والزائد منفى بالاصل فاذا انتفى الخميس ينتفى المامور به بل سقط ومنه على القول بحجية مفهوم الزمان
ومفهوم اللقب وغيرهما الدلالة على عدم القضاء ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع
ولا قولهم ع ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور ونحو ذلك وكذلك الكلام فى غير الوقت من القيود
فلا فرق بين المفعول فيه كما فيما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرها فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الصلوات
الفائتة بالقراءة لو فقد السورة والكافر الا ان يثبت بدليل خارج وقد يستدل على المختار ايضا بان الامر قد يستتبع
القضاء كاليومية وقد لا يستتبع كالجمعة والعيد فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح
لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو ممنوع وقد يوجه بان المراد ان مقتضى الشئ لا يتخلف عنه فالتخلف شاهد
على عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل آخر فهو مقتضى الا ان يمنعه مانع وقد يستدل ايضا
بلزوم كون القضاء اداء او مساويا للاول لو كان بالامر الاول فلا يصح التقديم والتأخير وفيه ان الخصم يدعى الترتيب لا التخيير
والتسوية احتجوا بوجوه الاول ان الزمان ظرف من ضرورياته المامور به غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله فى سقوطه ويعلم
جوابه مما تقدم مع انه لو لم يكن له مدخلية لما جاز تقديمه عليه ايضا فتدبر الثانى ان الوقت كاجل الدين فكما يجب
اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذا المامور به اذا لم يؤد فى الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين لو جعل
المصلحة المطلوبة باقية وهو ابراء الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها خفية ولعل فى
الوقت مدخلية فى حصول مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية لا تكون الا بالتوظيف بخلاف المعاملات وستجئ
تتمة الثالث لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل لا بعد الوقت فيكون ما يأتى به فى وقته وجوابه ان الاداء

ما لا يكون مستدركا كالمصلي فائتة وما كان فيه استدراك للصلاة الفائتة الاظهر ان الامر بالامر

فاذا قال القائل لغيره مر فلانا ان يفعل كذا وقيل له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول ليفعل

فلان كذا لفهم العرف والتبادر واحتمال ان يكون المراد اوجب عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح وان كان ما ذكر

مستلزما للامتثال كقوله هو من قبلي وتؤيده انا مامورون بامر الرسول صلى الله عليه وسلم بل لو اطلع الثالث على الامر قبل

ان يبلغه الثاني ولم يفعل لحكم الامر على ذلك فيصح ان يعاقبه على الترك ولا يذم من العقلاء على ذلك احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم

مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان اجماعا وبان القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر لم يعد

ولو قال لذلك العبد لا تتجر لم يناقض كلامه الاول والجواب عن الاول اجمالا ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن

الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبي ونضعف كونها محض التمرين ونمنع

المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يخرج بيع هذا الفرس فهل لبكر قبل ان يامره عمرو ان يتعرف فيه ام لا وهل

يصح بيعه ام لا واذا الامر بعلم الشيء فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في علمه تعالى ام لا الاظهر فان الامر

مهية في المستقبل فقد يوجد ولا يوجد فيقول القائل اعلى كلفتك فرجا حتى لا يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة

ولكن المعاهم في العرف فيقع الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة المقصد الثاني في النواهي النهي

طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف لتصف

واما مثل الكف عن الزنا فيدخل في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من الافعال او نهي من حيث ملاحظة

الكف آلة لملاحظة فعل آخر وهو الزنا وحال من لواله وربما قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة او قدر مشترك

بينهما والاقرب الاول ويظهر وجههما مما تقدم في الامر والصيغة لا تفعل وما في معناها الاظهر الاظهر انها لتصف

حقيقة في الحرمة وقيل بانها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالتوقف لنا التبادر عرفا

فكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل والاحتمالات المتقدم في صيغة الامر آتية هنا فيلك الدليل وتطبيقها

على ما نحن فيه كذلك ويظهر ادلة سائر الاقوال واجوبتها فيما تقدم وربما يستدل على المذهب بقوله تعالى وما نهيكم

عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريم فعله فدل على تحريم المنهي عنه وفيه

ان هذا انما يتم لو قلنا ان كل صيغة لا تفعل نهي وهو مسلم ان لم نقل بكون النهي لفظه ماخوذا في معناه التحريم وهو خلاف

التحقيق كما عرفت فح فلا يصدق النهي على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه والنزاع في الصيغة لا تفعل مجردة

عن القرائن لا فيما علم كونه للحرمة فح يكفي صدق النهي عليها في افادة الحرمة ولا حاجة الى دليل آخر كما نظيره في الامر

وان لم نجعل لفظ النهي مما ماخوذا في معناه الحرمة كما هو ب الاستدلال ظاهر فيه اولا ما بينا من ان الحق خلاف ذلك

وثانيا ان هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتيج الى الاستدلال واما في خصوص ما به فضيره ورته

بذلك مع لولا حقيقيا لكيف يحمل الكلام بل يصير ذلك من باب الاسباب والعلامات ولا يبعد ان نقول لا تفعل

في كلامه يصير كذلك صيغة بل انما يدل على ان كل ما نهيه بقوله لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الاوامر

الامر على الاستحباب مجاز وتخصيص كلمة الموصول مجاز آخر ولا محالة لا بد من اخراج بعض المكروهات ولا ترجيح لاحدهما

على الآخر وارجحية التخصيص معارضة بلزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى نهيه

واتيانها على طبق دلالتها ان حرمة فبالانزجار البت وان كراهة فبالانزجار تنزيها والاعتقاد على مقتضاهما

في المقامين وبالجملة المطلوب الاذعان على حقيقته وان ابى انه لا يدل الا على حكم مناهي الرسول صلى الله عليه وسلم والنهي حرمة

مخالفة الله عن حرمة مخالفته بالعموم لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل في كلامه تعالى على ذلك لعدم الملازمة بينهما

كما هو واضح بينا الا ان يثبت بعدم القول بالفصل وفيه ايضا اشكال ثم ان صاحب المعالم ومن تبعه تامل في دلالة المناهي

الواردة في كلام الائمة عليهم السلام على الحرمة بعد تسليمها في اصل الصيغة لما ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمالات في الكراهة

وصيرورتها فيها من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه هو الجواب عما تقدم في الامر فلاحظ ضعفوا

في ان المراد من النهي هو الكف او نفس ان لا تفعل والاقرب الثاني لصدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى

مع قطع النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي سابق ويمتنع التاثير فيه

للزوم تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان رفعه باتيان الفعل فيثبت امكان ابقائه

متاخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره واثر القدرة هو

باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والامكان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المطلوب
العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمحض الموافقة الاتفاقية او لسبب عدم القدرة على الفعل او عدم الارادة
او غير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد الرياء وثانيا ان الكلام انما هو على ظاهر حال المسلم
وثالثا انا لا ندعي الكلية بل ندعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال
سواء كان بمجاهدة في الترك الى الكف او فعل ضد آخر او لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي المحصل لتوطين
النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهي عنه وان لم يكن قادرا على الفعل بل وغير متشعر كيف وليؤيد ذلك
انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا لزم عدم العقاب على ترك الواجب الا مع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت
على ما ذكرت ايضا يؤل الكلام الى ان المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي هو ابقاء العدم
واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بحيث لو تمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه
بالفعل ايضا والا فقد يكون مكلفا بالكف او بفعل احد من الاضداد الوجودية غير الكف فالذي يكون مقدورا له
هو احد هذه الامور على التفصيل فالمطلوب انما هو ذلك الامر الوجودي كالامر باحراق الحطب فانه حقيقة امر بالقاء
الحطب في النار قلت قد مر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فتذكر ونقول هنا ذلك من قبيل طلب حركة
المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور
بلا واسطة المقدور فعدم الفعل في الآن الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة وهو المكلف
به بالذات وسائر الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الآخر وجوابه
وعدم حسن الاقتصار على الكف فقط فائدتان الاولى انك قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء
على الامر بضده على نحو ما ذكروه في الامر وليحمل الفرق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المطلوب
هو الكف يصح القول بالعينية هنا ويكفي الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع
قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم وكونه كذلك فيه هنا وهو ايضا مشكل

لعموم

لعموم الكلام ثمة ايضا وكذا التقدير ونحوها لكمال آخر وهو انه على القول بكون المطلوب بالنهي هو الكف يؤل الامر
الى النهي عن ضد الكف ايضا على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور فتأمل الثانية
اختلفوا في ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول وتظهر الثمرة في مثل ما لو علق الظهار
على فعل المبيح فترك صوم او صلاة وما لو القي في النار ويمكن من الخلاص فلم يتخلص حتى مات فتفطن
تأمل نفسه والايجب القصاص   اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على القولين فعن الاكثر انه للتكرار
والاقوى العدم لنا ما مر في الاوامر والنواهي وغيرها مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين واي حقيقة
في الماهية لا بشرط شيء ولا يزيد الهيئة على المادة الا الطلب الحتمي التحريمي او الايجابي والاصل عدم شيء آخر
فمن يدعيه فعليه البيان مع ان نرى بالعيان استعماله في كل واحد من المعنيين وصلاة الحائض ونهي الطبيب عن
الضاد في المرض فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت بالدليل احتجوا
بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية في الوجود وانما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد
كما ان الطلب الايجابي يحصل الامتثال فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب
التحريمي الماهية بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموعي كيف وكونها مفيدين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان
الدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو المعتبر المسلم في مبدأ الاشتقاق اذ كما ان اللفظ يحتمل الاطلاق والتقييد
كذلك الطلب ايضا يحتملهما فكما يصح ان يقول طلب منك عدم الزنا الى الاجل دائم العمر او عدم الزنا في شهر او سنة كذلك
يصح ان يقول طلبت دائما منك ترك الزنا او طلبت هذا الشهر منك ترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على احد التقييدين
وطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائما ودائمي المطلقة من الدائمة فلا يمكن اثبات
الدوام والتكرار للنهي لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك اللهم الا ان يتشبث بالتبادر الى الفهم كما يظهر
من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه في موضع المنع او يتشبث في ذلك بان طلب الترك مطلق وارادة
ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل فوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم وهذا وجه وجيه

وكذا ايضا خلاف ظاهر المستدل و على هذا فما ذكرناه هو دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المتبادر
في نظائر المبحث والا فلا يمنع الحمل على العموم ورجح فضلاوة الكلي وينهى الطبيب فقد يقيد او لا بالوقت والزمان
المطلق تركه فيه ولوحظ مقيدا بذلك ثم ورد عليه النهي ولذلك يحمل الطلاقة في ذلك الزمان بالنسبة الى
جميع اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة اليها ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء حمل
مطلقه على الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما وعدم لزوم اللغو والقبح في كلام الحكيم بالحذف فالحق فيه نعم يجري
هذا الكلام في مثل لعل الله السمع كما يجيء ذكره ولك ان تمنع اجزاء هذه الطريقة وادعاء حمل مطلقه على الدوام
في النهي ايضا اذ لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم اللغو
والقبح بل نقول المراد مطلوب ترك الطبيعة وربما يحصل الامتثال بترك جميع الافراد المنهي عنه في الان
المتاخر عن النهي بحيث يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف
واحد او تكليفات فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول ومقتضى الاستدلال على التكرار بان المطلوب
منه ترك الطبيعة فهي لا يحصل الا بتركه دائما وعدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات ومقتضى ما ذكرنا
من انفهام التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم او حصول الامتثال بموافقة مطلق النهي وان عصى بترك
استمراره واما على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التامل التام فان تبادر مع تعدد الترك المعروضة
بحسب الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال بفعل البعض وترتب العقاب
على ترك الاخر وهي ما اخترنا حصول الامتثال بالترك في الجملة الا ما اخرجه الدليل كترك الاكل في الصوم
وليس ذلك لدلالة النهي بخلاف قوله تعالى لا تقربوا الزنا فان الامتثال يحصل بتركه في شهر او عامه او اقل
او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة
بحسب ادبه واما الافراد المتمائزة كسائر المشخصات فكلا فمن ترك الزنا بامرأة معينة وارتكب الزنا
مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال لاجل ذلك الترك فان الطبيعة لم تترك ح لا امتثالا بالترك الاخر ممنوع

يحصل

ان

ان الامتثال بالترك الاول لعدم المقدورية لان المقدور ما يتساوى طرفاه فكما لا يمكن تحصيل زمانين
في ان واحد لا يمكن ترك احدهما في ان ارتكاب الاخر وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة رأسا في ان من الاوان
ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد وبعينه كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه
للفور ليتحقق الدوام واما من لا يقول فلا يلزم عليه عدم القول به من هذه الجهة وما ادعاه بعضهم من ان كل من
يقول بالتكرار ولا يكون بين عدم القول بالفور فيه ما فيه مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول
بالتكرار نعم ذهب العلامة في التهذيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك للتلازم بين
القولين في مقول العرف بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعي التبادر في الفور ويقول ان العقلاء
يذمون العبد المسوّف لامتثال المطلوب في النهي واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم
القول بالفور ايضا **قانون** اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان
الوحدة بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون موردا لهما من جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه
الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم ايضا بان هذا التكليف محال لا انه تكليف بالمحال ولعله نظرا
الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك محال ولا الواحد بالجنس فهو ايضا مما لا نزاع في
جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى الانواع وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة لكنه بالجنس
والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف وكان المخالف الاول افرط فهذا افرط ثم ان القول
بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل ابن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة
وذهب اليه جملة من فحول متاخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق
والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والفاضل السيد صدر الدين وامثالهم بل يظهر من الكليني
حيث نقل كلام الفضل ابن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضاه بذلك بل يظهر من كلام الفضل
ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة كما نقل ذلك العلامة المجلسي في كتاب

لكنه مما يتعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة صح

نظراً

كار الانوار ايضا وشهر هذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا
والمعتزلة وهذه المسئلة وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية
وذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي آثارهم في ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع
وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلاة في الدار المغصوبة فان المفروض انها شئ واحد شخصي ومحط
البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلاة فهذا الكون فهو شئ واحد فانه هو الذي يحصل به الغصب وبه يحصل
جزء الصلاة فهذا الكون شئ واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلاة مامور به ومن حيث انه تصرف في
مال الغير وغصب منهي عنه لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق
الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف لسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد
من ذلك قبح على الآمر لتغاير المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشئ الواحد محبوبا ومبغوضا
من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا
بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج بشرط لا فهو مبهم ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط
فهو باطل جزما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا تمكن من اتيانه في ضمن فرد فقد تمكن
من اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان
وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا الكلام جار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة
لتحقق الكلي في الخارج فلا غائلة في التكليف به مع التمكن من المقدمة فان قلت سلمنا ذلك لكنا نقول
ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما بينت يجعله الامر تكليفيا فان الامر بالصلاة امر بالكون والامر بالكون
امر بهذا الكون الشخصي الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلاة فهذا الكون الشخصي مامور به وهو بعينه
منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده ولو كان ذلك ايضا من باب المقدمة
الامتثال المقتضي للنهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شئ واحد شخصي

قلت

قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم ثم وجوبه الشرعي الذي بيناه في موضعه ولكن غاية الامر توقف الصلاة على فرد
ما من الكون لا الكون الشخصي بخصوصه وانما اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم ولكن ما ذكرت
من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد مما يصدق عليه فردا ما مامورا به من باب المقدمة لكيف
والامر وان لم يتبين لمتعلقه بالكون الشخصي عينا لكن يتعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييري كيف يجتمع
مع الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري كما حققنا لك في مبحث الواجب التخييري الا لم يبق فرق بين الواجبات
العينية والتخييرية وحاصله ان التخيير في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلي والامر التخييري بعكس
فوجوب الافراد في العيني تبعي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعرف به الخصم وثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد
بل نقول اذا امر الشارع بالكلي فاذا الكفر في فرد واحد الفرد المباح في فرد غير الفرد والشخص لكفى عينيا كاصل الكلي والا
فان كان الكل مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففي الافراد المباحة فيلتفت ذلك الفرد الغير المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان
الطبيعة التي حصلت في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب في التوصليات بل التحقيق ان قولهم ان الواجب التوصلي يجتمع
مع الحرام على مذاق الخصم لا بد ان يكون معناه انه مسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام كالاكثر وقد حققنا لك في مقدمة الواجب
ان المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب وعدمه هي المقدورات المباحة التي كانت من افعال المكلف والا فقد يصير
مقدمة الواجب شيئا غير مقدور بل من فعل غير المكلف مثل غسل الثوب الذي حصل من الغير من دون اطلاعه وقد يكون
شيئا محرما ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون
المقدمة مطلقا مطلوبا للامر وكل واحد مما يمكن ان يتحقق به الواجب واجبا تخييريا نعم لو فرض انحصار تحقق الصلاة في
الدار المغصوبة فنحن ايضا نقول بامتناع الاجتماع فلا بد لنا من الوجوب او التحريم فان قلت هذا انما يتم على القول
بوجود الكلي الطبيعي وهو حرام قلت مع ان الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود وقد بينا لك في مسئلة تعلق الامر
بالكلي المعنى من ذلك ان القول بعدمه ايضا فان قلت القدر المشترك الانتزاعي من الافراد التي من جملتها المحرم كيف يجوز
طلبه وكيف يمتاز عن الحرام ويتلبس عنه قلت ان ماهية الصلاة المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار

انه افراد الصلوة لا باعتبار انها غصب والمشروع منها من هذا الاعتبار هو ماهية الغصب الثاني انه لو لم يجز
ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع
الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا للزم القبح والحكم
وهو محال على الشارع الحكيم مع ان هذا يدل على البطلان بطريق اولى اذ النهي في المكروهات تعلق بالعبادات دون
ما نحن فيه وبعبارة اخرى المنهي عنه بالنهي التنزيهي خصوص المأمور به مطلقا بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما
نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع في المنهي عنه تحريما كيف لو كان كونه
خصوص المأمور به مطلقا ايضا وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما ستحققه ان شاء الله تعالى ولذلك فرق
الاصوليون الكلام في المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لادراجه في المسائل الاصولية ايضا
وجه ولكن المسئلة الاتية اشبه بالمسائل الاصولية لابتنائه على دلالة الالفاظ وان كان جهة لا الاصول الكلامية
ايضا على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل فنقول معنى قول الشارع لا تصل في الحمام ولا تطوع وقت طلوع
الشمس ان ترك هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب
هو رجحان الفعل مقتضيا ان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان المناهي التنزيهية
راجعة الى شيء خارج عن العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة في الحمام انما هو من التعرض
للرشاش وفي معاطن الابل عن نفار البعير وفي الطريق عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب
وفيه اولا منع هذا الاستقراء وحجيته وثانيا ان منع كراهة تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه
وهذا الكون هو بعينه الكون الذي حصل في الصلوة فلا مناص عن اجتماع الكونين في كون واحد فان قلت ان مطلق
الكون في معرض الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه هو التعرض له حال الصلوة قلت المعنى ان الصلوة في الحمام
منهي عنها لكونها معرض الرشاش فالنهي ايضا تعلق بالصلوة وعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش
مكروه والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من مقدماته وعلاماته فيعود المحذور كيف وثالثا ان الفرق بين قولنا

الا مع المنع من الترك او عدمه ورجحان الترك ورجحان الفعل

لا تصل

لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة تحكم بحت فلنا ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصوبة انما هو
لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة ذاتا وكون الغصب مع كون الصلوة ايضا من جملة افراد
كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة ورابعا ان هذا لا يتم في كثير من الحمامات وفي كثير من الاوقات وتحقيق الدليل
على كراهة الصلوات فيها بما لو كان في موضع الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيرها ايضا في غاية البعد وكون العلة
والنكتة هو ذلك في اصل الحكم كرفع ارياح الاباط في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائما لذلك كما ان هو
في غسل الجمعة هو العلة فيما ورد من الشارع النهي عنه واما في مثال الصلوة في مواضع التهمة مما يكون من جزئيات
عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا بد للخصم ان يقول ببطلانها جزما ولم يعهد ذلك منه ولا من
له من ذلك بوجه فهذا ايضا يدل على بطلان مذهبه الثاني ان المراد بالكراهة هو كونه اقل ثوابا يعني ان
الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا منها في غيره ومرادهم ان مطلق الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا
وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في الكعبة وفي المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام وقد يبقى
بحاله كالصلوة في البيت فلا يرد ما قيل انه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون بعضها دون
بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلوة في المسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها في المسجد الحرام وحاصل هذا
الجواب ان مراد الشارع من النهي ان ترك هذه الصلوات واختيار ما هو ارجح منها حتى فان ترك الصلوة في الحمام واختيار
الصلوة في المسجد والبيت والنجر ان ذلك ايضا مما لا يسمن ولا يغني فان الترك المطلق المتعلق بهذا الشخص
من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك قد عرفت ان الخصوصية
اوجبت نقصا لهذا الفرد المرجوح عن اصل العبادة فمع هذه المنقصة اما يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها
او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وان قلت
ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا عن غيره فلا طلب حتى يلزم
اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا التعسف بحت لا يجدي بالنسبة الى نفس الامر فمع قطع النظر عن الدلالة

[illegible]

هذا النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك وعلى الثاني ما ذكرنا على ان القول
بترك العزو لكونه اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات واما ما لا بدل له كالتطوع
في الاوقات المكروهة على القول بالتنقل والتطوع بالصيام بالسفر والايام المكروهة فلا يصح ما ذكرت بوجه لان
كل آن يصح للصلاة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام وما يتوهم ان
الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس بل كاد ان يكون كلهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل
فان كان المراد منه انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلاة المكروهة نافلة وهذا الذي
يوقعها فيه هو الصلاة التي كانت وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس بابعد من ان يقال بان هذا هو الصلاة
التي هي وظيفة هذا الوقت ولم يكلف في الوقت المكروه بصلاة وان كان المراد انه لما علم الشارع انه لا يستغرق
اوقاته بالنوافل فعل ذلك لا انه جعل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة الوقت الاخر فهذا اعتراف منك
بان الراجح ترك الصلاة المكروهة من غير بدل مع ان هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير الذي يتفق مرة
في عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويترقبه المؤمنون بل يتبرك به اتفاق ومع ذلك ينهى عنه الشارع مرة
في السفر ويريد منه بدله الذي لا وجود له اصلا بل لا معنى له مطلقا كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات
المكروهة فهل يترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت النواهي التي وردت على العبادات تنزيها كلها
انما تعلقت بها باعتبار عوارضها وليس فيها ما تعلقت بذاتها وان فرضت تعلقها بذاتها فمثل ان نقول
ان قراءة القران مكروهة للحائض على التقريب الذي سنبينه في صلاة الحائض من جملة ما نهى عنها لذاتها
فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى تكلف اصلا وانما لم نحكم صريحا بكونها
كالصلاة لاحتمال ان يقال ان المنهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهي باعتبار
الوصف ايضا ولاحتمال ان المفروض ان كان يتعلق بالذات فقد عرفته والا فلنا ان نقول برجحان الفعل
على الترك وبالمرجوحية ولا اشكال في احد منها فان الفعل لا يستبعد منه ان يكون للاصل العبادة مع قطع

وادل رجب وايام البيض والاثنا المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فان المعصوم صوم مثل الغدير

النظر

النظر عن الخصوصيات رجحان والخصوصية التي تحصل متحدا معها في فرد خاص مرجوحية من جهة تلك الخصوصيات
وهذه المرجوحية قد توازي الرجحان الثابت لاصل العبادة وقد تزيد عليه او تنقص عنه ففي الاول يصير
متساوي الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث بالعكس فيما له بدل من العبادات كالصلاة
في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم ترك الماهية فيختار غير هذه الخصوصية سواء فيه الاقسام المتقدمة
واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات المكروهة فنقول هي اما مباحة او مكروهة
على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بل الثاني هو المتعين هنا لئلا يخلو النهي عن الفائدة على ان اللفظ فيغلب
المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويرفعه ولذلك كان المعصوم عليه السلام يترك
تلك العبادات وينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بحيث كونها
اقل ثوابا من سائر العبادات سيما اذا لم يتدارك بالبدل كما عرفت في دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يمكن
بها نية التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيها من رجحان جزما قلت ان القدر المسلم
في اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادة وماهيتها واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد
التقرب فهو كما يمكن بالنسبة الى الاصل العبادة وان كان لم يحصل التقرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول التقرب
والا فلا يصح اكثر عباداتنا التي لا ثواب فيها اصلا لو لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع
الخطرات الغير المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا يخص معناه في طلب التقرب وازلفة واكمل
لا الرحمة فان هي ما هيه موافقة امر الآمر فهذه العبادة من حيث انها موافقة يكفي قصد التقرب بها وان لم يحصل التقرب
بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية الا ترى ان الامام موسى بن جعفر عليه السلام كان يترك النوافل اذا اهتم واغتم
كما ورد في الروايات وفتى بمضمونه في الذكرى فترك الكلم والمنى طريق مع انه لعم متكاسلا وتنفل علا
اولى من فعله ولذلك اركبه الامام عليه السلام ولو كان فيه مع ذلك رجحان لكان تركه بعيدا من مثله عليه السلام سيما متكررا
وسيما في مثل الرواتب المتاكدة غاية التاكيد المتممة للفرائض ومع ذلك فلا ريب في صحة الوقل بهذه الحالة

[illegible]

وجواز قصد التقرب بها واما الفرائض فعدم جواز تركها مع ذلك فانما هو لحماية الحمى ولئلا ينفتح
لتزيل النفس وتكيد الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط الدين فان اكثر الاحكام تشرع من هذا الباب كتشريع
العدة مطلقا وان كان العلة فيها من الحرج وان لم يكن مما يحصل له ثواب في الحرج فان ورد في امثال هذه
العبادة المكروهة معارض فلا بد من طرحها كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام عليه السلام في السفر من تعبان
مع انه ليس بحرج في كونه مندوبا بل ربما كان منذورا بقيد السفر او غير ذلك من الاحتمالات فاما الابد من
نفي الكراهة فيما لا بدلية له فمن القول برجحان تركه مطلقا والاظهر في عموم السفر الكراهة وفي التطوع في الاوقات
المكروهة العدم فيما ثبت الكراهة فالكلام فيها مر وفيما لم يثبت فلا اشكال الثالث ان المراد بكراهة العبادات
مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد وتسمك بعضهم بحذف الاول فرجحانها ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة
بينهما كما لو فرض في الوجوب المواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي الواجب المخير وكما انه
يجتمع الوجوب العيني مع الاستحباب الغيري كاستحباب غسل الجنابة للصلاة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وكذلك
الوجوب الغيري مع الاستحباب النفسي على القول الآخر فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلاة الصائم
مع انتظار الرفقة والكروهات للغير كثيرة مثل الاتزار فوق القميص للصلاة ومصاحبة الحديد البارز لها
ذكرها وفيه ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع حصول منقصة في ذاتها كيف يستحق اجر كما بالنسبة الى ذاتها
ايضا فيعود المحذور والا فيرجع معناه كون الغير افضل منه وارجح ونقول ذلك الغير ربما يكون مما يوازي اصل الطبيعة
ايضا فيحصل بذلك كيف هذا الفرد منقصة ذاتية لا يتوهم ان هذه المنقصة انما هي من جهة الخصوصية لا من جهة اصل
العبادة لان ذلك خلاف اصل المجيب فان مبناه عدم اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم في غير هذه الصورة
ايضا اعني ما كان مرجوحا بالنسبة الى سائر الافراد التي لها مزية على اصل الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب اذ نقول
ح بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك الغير مطلوبا او تركه او كلاهما
لا آخر ما ذكرنا في الجواب الثاني فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة انه مفوت للمصلحة الزائدة

عدم اختلاط الانس فلعل صورة العبادة يكفي في صحة قصد التقرب ما لم يثبت له مبطل

ما سلف من ... الطبيعة ...

الى صلاة في الغير فقد كررت على ما قررت عنه فان المطلوب شيء واحد ولا يجوز عندك تعدد الجهة فان قلت لما
جاز الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال قلت انا نتكلم فيما لو اراد الفعل واختار العزم وجواز الفعل
والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين قولك لا تصل في الدار
المغصوبة ولا تصل في الحمام فاعتبر فيهما الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايضا ويابى ان الفارق
ان الصلاة ثمة عين الغصب وههنا غير الكون في الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم
ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة يرد عليه ان ذلك مبني على الخلط بين ما هو
بالقوة وما هو بالفعل فالنهي ثمة تعلق بالصلاة في الدار المغصوبة لا بالصلاة لانها غصب بعينها
والغصب منهي عنه والذي ذكرنا من النقض انما كان من باب الطلب لو ثبت والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين مطلقا
وليس مثله لنا في العبادات المكروهة مطابقا للمبحث في النزاع ولزم مما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان المنهي
عنه اخص من المامور به ايضا وان شئت لتطبيق المثال على المقامين فطابق بين قولك صل ولا تغصب وبين قولنا
صل ولا تكن في مواضع التهمة وطابق بين قولك لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة فان كنت تقدر على
ان تقول ان المرجوحية في الصلاة في مواضع التهم اضافية بالنسبة الى غيره في المثال الاول فنحن نقدر بان
نقول مرجوحية الصلاة في الدار الغصبية اضافية بالنسبة الى الصلاة في غيرها في المثال الثاني والحق الاول
الذي اوردناه في الاستدلال انما هو بالفقرة الاولى من المثال الثاني على الفقرة الاولى من المثال الاول
والمعارضة التي ذكرناها في رد جوابك انما هو بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرته في الفقرة الاولى
منه وما دفعت به المعارضة ينسب لو اوردنا بالمعارضة المعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة
الاولى من المثال الثاني قوله وكما انه يجتمع الخ فيه رجوع عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية
للغير وكذلك الوجوب الاستحباب وقد خلط في هذا المقام ويشهد بها التشبيه بالنفل والتمثيل بالاتزار مع ان
الكلام في الواجب النفسي والغيري كيف هو الكلام فيما نحن فيه وهو ايضا من المواضع التي اشرنا وروده في النزاع

بملاحظة عنوان الجهة ولا يبعد ذلك الا بعنوان الاطلاع مع ان الاستحباب المبني على القول بالوجوب لغيره انما هو
اذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة وبعد دخوله يعد الفعل في حال كون المكلف متغسلا لا انه يستحب الغسل
له الا ان يقال استحباب الغسل في حال الغسل لا يتم الا بالغسل وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الغسل فالمدعى
اعتبار تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف لان المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا تعدد
فيه اصلا ومن المواضع التي ذكرنا هو الصلاة في المسجد فان المستحب والواجب التخييري متحد وان ذلك فعل افراد
الواجب التخييري فانه واجب من حيث كونه فرد الكلي ومستحب من حيث الشخص وما ادري ما يقول المجيب هنا قبالا لما
ذكره في الفرد المرجوح اللهم الا ان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الآخر وان كان فيها فقد الكل كذلك
الرجحان والمزية الموجودة في الافضل بالنظر لا انه احد فردي المخير لا بالنسبة الذاتية فيخرج عن المقابلة
ومنها ما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذلك الوضوءات وكذلك
واضطرب كلام الاصحاب في توجيه الواجبة هذا المقام وذهب كل منهم الى مذهب والكل بعيد من الصواب الا على ما ضرنا
ملا الكمال وقد عرفت ذلك في كتاب منهج الاحكام الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه
عن الكون في مكان مخصوص ثم خاط في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي
عن الكون وجوابه بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق مسلما لكن المتعلق
فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلاة مسلما لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه
ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف اتفق وفيه ان هذا الكلام بظاهره
مناقض لمطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة
وايضا فانما الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعلى ما ظهر من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان
مستحيلا عقلا اللهم الا ان يقال مراد المجيب ان وجوب الخياطة توصلي الا انه من اجتماع ما مع الحرام وهذا مستحق له باي وجه
اتفق وفيما ذكرنا من ان الكلام وارد على مذهب المجيب في جواز الاجتماع توصليا كان الواجب او غيره نعم يصير

الحرام

الحرام مسقطا عن الواجب لان الواحد لا يصير واجبا وحراما وليس مراد الاستدلال الا ان نفس الصحة بان يحكم
بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في التوصلي دون التعبدي بانه صحيح من جهة سقوط الحرام وذلك لا يجوز
الاجتماع فلا تدل الصحة مطلقا على جواز الاجتماع مطلقا بل نقول ان الامتثال العرفي بالامر بنفسه شاهد على جواز
الاجتماع مطلقا وكلام المستدل من قولهم يطيع عاص لجهة الامر والنهي صريح في ان حصول الاطاعة من جهة موافقة
الامر لا لان الحرام مسقط انما يصح اذا اريد سقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على مذهب المشهور فيصح بارادة
ذلك وارادة حصول الاطاعة من جهة كونه من افراد المامور به في بعض الاحيان ليصح كلامهم ما ذكرنا من ان
وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون هو ايضا توصليا سيما محل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلاة
وجوبه بالنسبة الى اصل الصلاة توصلي كما ذكرنا في مقدمة الواجب نعم قد يحصل البحث في وجوب غير ايضا كما اشرنا
في ذلك المبحث وبسببه يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بناء على كون تحريك الاصابع
وادخال الابرة في الثوب واخراجه عنه جزء للخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود
مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي
يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلاة ايضا ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا
المكان او ما يشتمل على الخياطة ليطبق على مدعاه قوله حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف اتفق فان
اهل العرف فالمعروف بانه ممتثل ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم
ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم يوجه عليه ذم نعم لو علم ان ارادة الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة
في هذا المكان ليس مطلوبا كان لما ذكره وجه واما مجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيف اتفقت فمنع الامتثال
بعد ملاحظة فهم اهل العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة في المثال والتمثيل بما ذكره بعض المحققين بامر
المولى عبده بخياطة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا مضى المقدار المذكور ودخل الحرم يكون
عاصيا مطيعا من الجهتين احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد

يمتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك
لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مأمور به وذلك منهي عنه ومن البين ان تعدد الجهة لا
يقتضي ذلك الكون الحاصل في الصلاة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون مأمورا به ومنهيا عنه فيتعين
بطلانه وايضا كيف يجوز على الله تعالى ان يقول للمصلي اذا اراد الصلاة في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت عاقبتك
ويقول ايضا اركع هذا او غيره والا لعاقبتك اقول يظهر الجواب عن ذلك بالتأمل فيما مر ونقول ههنا ايضا قوله
فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر بالصلاة من حيث انه هو هذا الفرد الذي هو بعينه الغصب والنهي
عن الغصب بعينه الذي هو الكون الحاصل في الصلاة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يردا مطلقين
والحاصل ان جنس الامر والنهي هنا تقييديان لا تعليليان كما ترى الى بعض المحققين وما ذكره من عدم اجداء
تعدد الجهة ثم قوله بحيث يعد في الواقع امرين الى آخره ان اراد بذلك لزوم تعددهما في الحس فهو ممنوع ظاهر
وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان ولم ينتف لصدق الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم
يصيرا شيئا واحدا كيف بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر الحس في الخارج وذلك كاف في اختلاف
المورد وقد عرفت وروده في الشرع غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن
الجنابة والجمعة يجوز ترك هذا الغسل من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في
الخارج في نظر الحس مطلقا وكذلك المكروهات وغيرها مما مر قوله وايضا كيف يجوز الى آخره قد عرفت ان الشرع
لا يقول لا تركع ولا اركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لا من حيث ان
التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة ثم ذلك يسقط عن المباح كما مر ثانيا
والتكليف الباقي في حال الفعل على تقدير تسليم تعلقه حال الفعل انما هو باتمام مطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصية
وبشرطها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد المنهي فان قلت ان الحكيم العادل العالم بعواقب الامور المحيط
بجميع افراد المأمور به كيف يجعل هذا الفرد فاذا كان عالما بمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد

المأمور به

المأمور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث استدراك من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدماته
تبعيا ومن باب الاشارة وان محاورات الشارع على طبق محاورات العرف والمعتبر في العرف والمعتبر في الدلالة
هو المقصود من اللفظ وهو استدراك حسن لكنا نجيب عنه بان الامر به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول لكن ان هذا
الفرد مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة منحصر وانما ايجادها في ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها
في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت كما تشبث بالجواب عن وجه المطلوب ورافع للعقاب عن الواجب
انه لا استحالة في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة والمطلوب ايجادها في ضمن هذا الفرد كيف ولكن لو عصيتني واوجدتها
فيه لما عاقبتك حال عصيتني في كيفية الايجاد الا انك لم توجد مطلوبي لان ذلك اللازم المنهي عنه شيء خارج عن العبادة
فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن هذا الفرد فقد اسفر الصبح
وارتفع الظلام فان قلت قلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب
انما هو بالاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الذي هو المنهي عنه
ثم ان ههنا تنبيهين الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء
الواحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فكلا فان قول
الشارع صل مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما يصدق عليه المأمور به كما مر وقوله لا تغصب ايضا
مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا تقتضي الا لزوم
ارجاع احد العامين الى الآخر فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاره بل لنا ان نقول الغصب
حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلاة كما تقول الصلاة واجبة الا اذا كانت محصلة للغصب ولذلك
ذهب بعض المتأخرين الى الجمع مع القول بعدم جواز الاجتماع في مثل المسألة والتزم بتخيير الادلة
على ان للناس من الارض حقا في الصلاة فلا بد من الرجوع الى المرجحات الى جهة وقد ذكروا في وجه
ترجيح النهي وجوها منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مطلقا اذ في ترك الواجب ايضا مفسدة

استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب بمقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج يجب العادة
فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج في الفرد يجب العادة بل في نفس الامر يحصل التخرج عن كونه على طلاقه
بالكلية من غير فرض ورود الامر بالخروج لكنه بالفرض فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الوجود المختص بوجه آخر اما بان
يحمله غيره على الظهر ويخرجه من ان يشتبه او غير ذلك فليضبط فانه فائدة جليلة لم اقف على التصريح بها في كلامهم
واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب ومتابعوه مستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع
بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المأمور الذي نهي عنه
وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بذلك الا ان النهي باق بحاله ويلزمه حصول المعصية ايضا واما القول الثاني
فاختاره فخر الدين الرازي وقال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع ايجابه الخروج وفيه انه لا معصية الا في ترك المأمور به او فعل
المنهي عنه فاذا لا نهي فلا معصية مع ان النهي كيف يستصحب ولا وجه لتخصيصه كما مر نعم يمكن ان يحمل على ما قلنا ان النزاع
بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي اذ مراد ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي حصول التكليف من قبيل التكليف الابتلائي
والتنبيه على استحقاق العقاب لا طلب الترك في نفس الامر مع علم الآمر بانه لا يمكن حصول امتثال الامر ومراد
المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج وقد يوجه كلامه بوجه آخر بعيد **قانون** اختلف الاصوليون في دلالة
النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد
بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء او لم يعلم المصلحة فيها
فعلا او علما في الجملة واحتاج فيها الى النية وهو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان الامتثال
الامر لا يحصل الا بقصد اطاعته في العرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا يكفي نعم لو علم انحصار المصلحة في شيء
خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط بالموافقة الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيا لا لان ذلك
هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان في الاحكام
كغسل البدن والثوب والاواني او في العقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال

اذا تعين ومنها ان النهي اقوى دلالة لان الظاهر انه استغراق جميع الافراد بخلاف الامر وقد مر ما يضعفه في
بحث تكرار النهي ومنها ما قيل ان الاستقراء يقتضي ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة العبادة في ايام
الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل
ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل آخر مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها بخلافه هنا بل يمكن
القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت
حجيته مع معارضته باصل البراءة وتمسك بما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة
فمما قارعوه فيه نضارة بالجملة فلا بد من ترجيح لظني النهي ثم الحكم على مقتضاه بالصحة والبطلان الثاني ان المعنون
به القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما
دون الآخر كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فقد مر الاشارة الى جواز الاجتماع فيه لغة وعقلا وان فهم
العرف خلافه ويجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين فمثل من دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال الاول
انه مأمور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه عاص لكن لم يتعلق به النهي عن الخروج والثالث
انه مأمور به ومنهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متأخرينا
بل هو ظاهر الفقهاء وهو قريب في نظري والدليلان لجواز اجتماعهما ولا موجب للجمع والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف
كما في العام والخاص المطلقين على ما اخترناه وسنبينه او العقل كما لو دخل في دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي
عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مأمور بالخروج لا غير واما فيما نحن فيه فانه وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق لكنه
ولكن لا دليل على استحالته اذا كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج
اذا اخره اختيارا وان فات استطاعته لا يقال ان الخروج اخص من الغصب مطلقا وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام
والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث انه خروج بل لانه تخلص عن الغصب اي الكون
في الدار المغصوبة فيرجع الامر الى ان الامر حيث انه غصب بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر ان ذلك الامر انما

وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في اتيانها واتيان المعاملات على الطريق المحرم ولذلك
لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب وباجبار غيره عليه او جبر له من سلم من ان اطلاعه باعادة الغسل وكذلك
يترتب الاثار على الافعال المحرمة في المعاملات كترتب المسبب والارث والولدان دخل زوجته في حال الحيض
وغير ذلك من الافعال الثانية ان الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد ولان الاحكام الشرعية كلها
توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدمها يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو لبعض من الاحكام الشرعية لان
عدم الدليل دليل على عدمه واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر
ان مراده من الاصل العموم اللفظي ومطلق القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان يراد به اصالة الجواز
في المعاملات الاباحة لبيعه واخذ مال غيره مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن لا يفيد ذلك الصحة
الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الاثار وما يقال ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى اخر والمراد منه ان
ما تحقق صحيحة عن فاسده في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا
صدر عن مسلم لان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التزكية حتى تثبت التذكية الصحيحة وصدوره عن المسلم
قائم مقام ثبوت وقوع التذكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي يدل عليه الادلة المتينة القويمة
مصرح به في الاخبار الكثيرة الثالثة محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء ابتداء او ورد عن الشارع له جهة
جهة ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب به عامة المكلفين ثم استثنى بعضهم عنه فمثل الامساك ثلثة ايام
والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكرنا فاسد
بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل ومما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر
والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحدا في الوجود ام لا كيف خارج عن هذا الاصل
ولذا افرده القوم وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه
او المامور والمنهي عموم وخصوص مطلق ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات والمعاملات اما يتعلق

به لنفسه او جزئه او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او لشيء مفارق غير متحد في الوجود والمراد
ما المتعلق به لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض واللواحق
كالزمان والمكان وغير ذلك مثاله النهي عن صلواة الحائض وصومها وكذلك لا يتوهم ان النهي هنا تعلق بالصلواة
باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلواة الكائنة في حال الحيض فالنهي انما تعلق بها بوصفها وتقييدها
لما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة لابد باعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو في الهيئة
وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد
وبذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه
يلزم ان يرجع التفضيل عما فضله اولا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا تصل ايام الحيض ان الصلواة المتصلة
في حال الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرا في مثل المثالين المتقدمين لانا نقول ان الحيض من
مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكر في القاعدة من جعل القيود من متعلقات المادة لم يسلم عدم كونه
قيدا للموضوع لا يكون قيد الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية عرفية عامة بان يكون المراد الحائض منهية
عن الصلواة ما دامت حائضا فليس معناها انها منهية عن الصلواة والحاصل ان المنهي عنه نفسه انما هو لوحظ
حال المكلف لا مطلقا فالطاهر مكلف بالصلواة والحائض منهية عنها واما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة
المكلف وايضا كالامساك ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادة والزنا والقمار فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج
عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الاخت لمن عنده اربع وبيع العبد والسفيه
وكذلك يظهر وجهه مما تقدم في صلواة الحائض واما المنهي لجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم في الصلواة
وكبيع المغصوب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الفاعلين للملك واما على
القول الاخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن اجزاء الفعل يحتمل ان يكون لنفسه او لجزئه او لشرطه الى اخر الاقسام
ويظهر حكمها بملاحظة احكام محل الاقسام وكذلك الشرط واما المنهي لشرطه فاما ان يكون لفقدان الشرط

كالصلاة بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيه او يكون الشرط منهيا
عنه لوصفه اللازم او المفارق او غيره من الاحتمالات مثل كون الماء غصبيا في الصلاة والوضوء بالماء المتغير
للصلاة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة واما المنهي عنه لوصفه الداخل ويلحق به الوصف اللازم كالجهر والاخفات
للقراءة فانهما لا ينفك عن احدهما فالنهي عن كل واحد منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم يوم النحر فيكون
الصوم في يوم النحر او صلاة اللازمة وبيع الحصاة وهو ان يقول للمشتري بعتك ثوبا من هذه الاثواب والمبيع ما وقع
عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو تعيين المبيع فيه بهذا النهج وكالنهي عن
بيع الذهب وعن البيع المشتمل على الربا واما المنهي عنه لوصفه الخارج وهو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان
كون الصلاة في الدار المغصوبة وصف خارج عن حقيقة الصلاة وليس من مقوماتها ومميزاتها نعم كونها في هذا
الدار من مشخصاتها كالدار الاخرى والمكان الآخر لكن باعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصبيا لا مدخلية له
في ذلك الظاهر ان قوله لا تصل متحقق كيف مثل ذلك اذ لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلاة
من الشرع وجودا وعدما فهي منهي عنه لوصف خارج كيف وكالنهي عن بيع كامل العمر وبيع العنب ليعمل خمرا ونحوه
تلقي الركبان واما المنهي عنه لشيء مفارق اتحد معه في الوجود فكقول الشارع لا تغصب والنهي عن النكاح مع ال
الاجنبية واجراء صيغة البيع منهما على القول بكون المعاطات بيعا وكالبيع وقت النداء ان قلت ان النهي
انما هو عن تفويت الجمعة والا فهو من القسم الاول واما المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكالنهي
عن النظر الى الاجنبية حال الصلاة او البيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسألة ذكرناهما
وتفصيلا وقد تقدم الكلام في الاول منهما ستعرف كلام القوم في تفصيل الاقسام والامثلة متشوشة
مختلطة اعرضنا عن ذكره والكلام فيه وانما استوفيناها لذلك والاختلاف يتفاوت الحال بين ذلك الاقسام
في اكثر الاقوال الآتية الرابعة اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند
المتكلمين هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع انه لو

نذر ان يعطي من يصلي صلاة صحيحة درهما هل يبر اذا اعطى من صلى بظن الطهارة اذا ظهر كونه فاقدا لها في نفس
الامر فعلى الاول نعم لانه موافق للشريعة ومطابق للامتثال بما امر به الشرع في هذا الحال وعلى الثاني لا لانه غير
مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلاة يجب عليه القضاء وربما يتوهم انه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الامر اعني الامر
بالصلاة المظنونة بالطهارة وان الذي لا يسقط قضاؤه هو الصلاة مع تيقن الطهارة فيمكن دفعه بان المراد
اسقاط القضاء بالنسبة الى كل التكليف المحتمل عادة وفرعه على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن
والعجز وظن الطهارة وتيقنها لا يوجبان في وحدة صلاة الظهر بحسب الشرع وقد يجاب بان ذلك الاعتراض مبني على ان
القضاء تابع للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلاة الواقعة بظن الطهارة
بالفرض الجديد لكن على المعنى المصطلح الا مع فوت هذه الصلاة لكن فهي مسقطة للقضاء على القولين [illegible]
على القولين والظاهر ان مراد الفقهاء سقوط القضاء يقينا وفي نفس الامر والا فالصلاة بظن الطهارة ايضا مسقطة
للقضاء ظنا فلا بد على مذهبهم من القول بخلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف في عدم
صحيح في آن من آن او يحمل مرادهم على ان لا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او بكونه صحيحا والحكم عليه
بالصحة الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول الامر وكلامهم في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير
ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف في نفس الامر انما هو الصلاة مع الوضوء المعلوم
في نفس الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلاة هي الصلاة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين به بتجويز الشارع
فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بفوت الاداء لان المطلوب جاز له
التعبد بالظن ما دام غير متمكن من اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة
فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلاة في الوقت لكن بالطريق الاولى اما فيما سقط القضاء
في نظرهم كناية عن عدم اخلال المأمور به بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من جهة
عدم حصول الامتثال الموجب لعادته مطلقا ان قلنا بكون القضاء تابعا للاداء او ثبت امر جديد بالفعل خارج

الرقت ايضاً دون الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما من جهة انه جديد وان حصل الامتثال ظاهراً والمراد من

قولهم ما اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء ان فرض له قضاء فلا يرد ما لا قضاء له في عكس التعريف بصلاة العيد

الصحيحة ان اريد بما اسقط القضاء ما ثبت معه القضاء وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء واما في

العقود والايقاعات فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كتملك العين في البيع وجواز التزويج ان تجز

في الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة بذلك للاساس بعروض فلا بد من بيان المراد من الاثر في العبادات

عند الفقهاء وعند المتكلمين بانه حصول الامتثال او سقوطه واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقايسة

وهو مرادف للفساد خلافاً للمصنف حيث يميز بين الفساد والبطلان عبارة عما كان مشروعاً باصله دون وصفه كالبيع

الربا فيصح مع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعاً باصله ووصفه كبيع الملاقيح ونقلوا التعليل

في العبادات بالصلاة في الدار المغصوبة وللفساد بصوم العيد ووجه هو معلوم الا انه لا مشاحة في الاصطلاح

ان كان مبنياً على تغير الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال في المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد

مطلقاً والثاني عدمها مطلقاً نقله فخر الرازي عن اكثر الصحابة والاول عن بعضهم وهو مذهب الجمهور الحنفية والشافعية

والثالث الدلالة فيهما شرعاً لا لغة وهو مذهب السيد في العبادات لا في المعاملات مطلقاً وهو مذهب اكثر

اصحابنا وبعض العامة والرابع الدلالة فيها شرعاً لا لغة وهو مذهب السيد وابن الحاجب والخامس الدلالة

في العبادات شرعاً لا لغة وقد نسبه بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول الثالث لنا على دلالته على الفساد

في العبادات ان المنهي ليس مأموراً به فيكون فاسداً اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يكفي ذلك

الا مع الامتثال اذ لا امر فلا امتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امراً اصلاً ولكن الامر موجود لكن

الامر بالعام فيكفي موافقة العموم كالصلاة في الدار المغصوبة وان لم يكن مأموراً بها بالخصوص لكونها مأموراً بها

بالعموم فيثبت الصحة وهو موافقة الامر واسقاط القضاء ايضاً لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع الفوات

المأمور به كما مرت الاشارة في مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مأموراً بها ومنهياً عنها

من جهتين

من جهتين كالزنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك ولا مانع من ان يقول الشارع

صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولكن لو صليتها لعاقبتك على ايقاعها فيها ولكنك اتيت بمطلوبي ولا يدل

اللغة ايضاً على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع فيه ايضاً ولكن المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص

يعني ان هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب والمراد انما الحكم لان المنهي عنه مخصص للموصوف كما يقول

الحنفية هذا في غير المنهي عنه لنفسه واما هو فالتخصيص فيه اظهر واوضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين لا التكليف

كالزنا واما في المعاملات بان التجارة ايضاً قد يكون واجباً وقد يكون مستحباً ولا اقل من الاباحة ولا ريب

في فساد الاحكام فلا بد فيه من التحقيق كيف فيه ان تنافي الوجوب والاستحباب مع التحريم لا ينافي صحة المعاملات

بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة الى الوجوب والاستحباب من العبادات والبطلان فيها من هذه الحيثية بمعنى

عدم الثواب او حصول العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر وكذا الكلام في الاباحة فان منافاة التحريم

معها لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر عليها وسيجيء تمام الكلام ولنا عدم الدلالة على الفساد في المعاملات

فلان مدلول النهي انما هو التحريم وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقول لا تبع بيع الملاقيح

ولا البيع اللاقح ونحو ذلك وللكشف لو بعت لحصلت ولكن يصير الثمن ملكاً كالثمن ملكاً للمشتري فما تقول

ان الشرع بذلك قرينة للمجاز وان الفاظ النهي ليس يراد فيه ان القرينة وضعه للمعنى الظاهر من اللفظ ومنافية

له كما في يرمي بالنسبة الى الاسد ولا منافية هنا ولا موافقة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلاً ولم يثبت دلالته

من جانب الشرع ايضاً كما سيجيء واما اللغة والعرف فكذلك ايضاً لعدم دلالته على الفساد بشيء من الدلالات لا الاول

فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل بانه ان كان مقتضى الصحة منحصراً فيما ينافي التحريم فيدل على الفساد

فيه دون غيره وتوضيحه ان المعاملات مما لم يخترعه الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فما جوزه الشارع وقرره

وامضاه فيترتب عليه الاثار الشرعية فان كان تجويزه لمنطوق ينافي التحريم مثل احل الله البيع والاباحة والوجوب ونحو ذلك

كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود وكونها فالنهي

في مثال ذلك يدل على الفساد ولان النهي يدل على الحرمة فاذا كان في بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون
ذلك جملة ما احل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والحرمة والوجوب فيخصص عموم احل الله
او فوا مثلا بذلك فيخرج عما ثبت له مقتضى الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا ينافي التحريم
كما يدل كما في قوله ص اذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي في وجوب المهر الحرمة في حال الحيض ونحو ذلك ومهما
انما يتم بناء على ما سلمناه وحققناه من الشك في عرفا والهام المخصص والا فلا منافات ولا استحالة في اعتبار
الجهتين في غيرنا كان المنهي عنه نفس المعاملة تعين ما ذكر لكن ان انحصار المقتضي في البيع في مثل احل الله
ونحوه لم لا يكون المقتضي فيه مثل قوله عم البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكك سائر العقود ولا يمكن التمسك
بالجائز نحو ذلك اذ الاصل في كل حادث العدم فان قلت لما كان الاصل في المعاملات الفساد كما مر في
المقدمات وهو لما مستند كون المخصص مما يوجب الفساد ولان غاية الامر تعارض الاصلين اي تساقطهما قلت بلا ترجيح
بينهما ولا اشتراك متى يوجب الترجيح والاصل اعمال الدليلين مع الامكان فيخصص النهي عموم احل ويبقى قوله
عم البيعان بالخيار ما لم يفترقا المستلزم للزوم بعد الافتراق وان كان حراما وقد مثل انه عقد من العقود ونحو ذلك
ثم ان ذلك المفصل حمل ذلك على العلماء حيث يستدلون بالنهي على الفساد حيث يستدلون في جميع الاعصار
والامصار بالنهي على الفساد وقال ان ذلك الاستدلال انما هو في الموضع المذكور لا في كل موضع وانت خبير بان
اكثر تلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال فالتحقيق ان النهي لا يدل على الفساد وفيها مطلقا
ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع ونحو ذلك من القرائن التي رجح حجية القول بالدلالة مطلقا في
العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون به على الفساد في جميع الاعصار من غير نكير ورد بانه انما يدل
على الفساد ... في الجواب ان عمل العلماء ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر المقتضي للصحة
ونفي الظهور مع عدم جريانه فيما ليس مقتضيه الامر وان حمل المعاملة باطلة لان الامر المقتضي للصحة
والامتثال به والفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لاجل مخالفته وتسليم التناقض او حمل التناقض في الاستدلال

في الازم وهو ممنوعا لكن التحقيق قولان نقيض الصحة المقتضي للامر لا انه يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني
ومقتضى الدليل هو الاول حجة القول بالدلالة مطلقا شرعا فقط ... العلماء كما مر وجوابه مع ان ذلك
لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية في الفساد كما يظهر من بعضهم ليس في موضع المنع
وحجة التفصيل بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان
الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة فان
كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها
من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة
النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة وجوابه ان كون مصلحة اصل النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب
الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل اولا راجح على فعله اما لو فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما
اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم الترتيب وثانيا ان المصلحتين متباينتان للنهي
وترتب الاثر بالذات لانه يعرض من مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهم المدقق الشيرازي وقد يستدل بما ورد في نفي
الاجازة في صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به مطلقا بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه
اذا كان فيه معصية بالنسبة الى الله تعالى وكان منهيا عنه فيكون فاسدا وهو على خلاف المطلوب اول فان المراد
من المعصية في الرواية لا يمكن ان يكون هو مجرد عدم الاذن واخفى من الشرع والا فمخالفة السيد ايضا معصية الله
انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم
اذن السيد غير مضر وبالجملة المراد ان ليس العقد خاليا عن مقتضى الصحة وان كان معلقا على اذن المولى لكنه واضح لعله
عدم الدلالة لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو مسلم في المعاملات وعلى ما حققنا
واما في العبادات فقد عرفت ... ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون النهي دالا على الفساد لغة
التحريم وهو مدلول النهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والذي

فمقتضاه التحريم انما هو من باب الاستلزام العقلي او انه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم لغة لا شرعيا فقط
حجة القول بعدم الدلالة مطلقا هو عدم استحالة النهي عن الشيء مع الصحة كما مر ويظهر الجواب مما مر وهنا الخامس
فلم نتعقله على حجة بعيد جدا ويمكن استنباط دليله والجواب عنه مما تقدم تذنيبات الاول انهم اختلفوا في
المنهي عنه لوصفه فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فنهي صوم يوم النحر حتى انه صوم وصحيح لانه
في يوم النحر وبمنزلة القول الجليلة البيع الربوي والمبيع به بعد اسقاط الزيادة والشافعي واكثر المحققين على انه
يرجع الى الموصوف لكنه والحق بناء على ما حققناه من فهم العرف التخصيص وان كان لا يعقل الحكم به ومنه طرح
الكراهة الى الوصف في المناهي التنزيهية دون التحريمية لعله ادعا الاستقراء وقد عرفت بطلانه المنهي عنه
لشرطه ان كان في صحته فقدان الشرط فيلحق بالعبادة وفي صحة النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم تنفيه
المشروط وان كان باعتبار جزاؤه في الشرط بان يكون منهيا عنه لوصفه او جزئه ونحو ذلك فلا يتم الحكم بانتفاء
بكيفية مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي ويكون النهي دالا على الفساد في الجملة كيف اذ قد يكون الشرط
من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك ولا يضر كونه منهيا عنه نعم انما
يتم فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء وما ذكرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي ويظهر ان حد الكلام يجري
في المنهي عنه لجزئه لكنه في الجملة تمام وما قيل الثالث اشترط ابو حنيفة وصاحباه في دلالة النهي على الصحة وجوبي
غاية الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم ويستلزم الكل عين الصحة ولا مستلزما لها بوجه من الوجوه والظاهر
انهم لم يريدوا ان النهي يدل عليها بل مرادهم ان النهي يستلزم لاطلاق الاسم فقول الشارع لا تصم يوم النحر ولا تصل في
لا يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذلك الصلاة والاصل في الاطلاق الحقيقة وذلك مبني على كون
العبادات وما في معناها من المعاملات التي تتعلق بها حدود وشروط اسامي للصحيحة منها فلو لم يكن بورود النهي صحيحا
فلم يصدق تعلق النهي على شرعي ويكون المنهي عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك وهو باطل اذ لم يجزم بان النهي عنه
امر شرعي وفيه اولا منع دلالة على الصحيحة فلعل النهي عنه نفس الصلاة المعهودة بكونها صلاة مما يعني فلا بل المراد ان الحائض

منهي عن مطلق

عن مطلق الصلاة الصحيحة فان قالوا ان الحائض لا تتمكن عن الصلاة الجامعة لشرائطها ام لا والثاني يقتضي الاشتراط به
طلب غير المقدور ولا تحاله لحصول الحال واستمرار العدم مع عدم القدرة على الايجاد والايجاد في مقدوريتها فيتعين الاول
والنهي لا يدل على الفساد وهي مجبرة على صحتها قلنا نختار الاول ونقول انها متمكنة من الصلاة الصحيحة الشرعية في الجملة
وان لم تكن صحيحة الشرعية في الجملة وان لم يكن صحيحة بالنسبة الى الشخص الحائض ولا ريب ان الصلاة الجامعة للشرائط غير
عدم كونها في ايام الحيض في صحيحة بالنظر الى سائر المكلفين بالنظر اليها قبل ذلك الايام وعدم تمكنها من الصلاة
الصحيحة بالنسبة الى نفسها واستناعها عنها انما هو بهذا المنع والنهي وطلب الترك والمنع بهذا المنع لا ان
فرع مان فاعدتهم منقوضة بصلاة الحائض ونكاح المحارم اتفاقا بخصيص الدليل القطعي مما لا يجوز وحمل النواهي
الواردة في صلاة الحائض على المعنى اللغوي غلط لاشتباه الدعا والدعا لا اتفاق وكذلك يحمل النكاح على مجرد الدخول
ارتكاب خلاف الظاهر لا دليل عليه الباب الثاني في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان الاول في المحكم و
والمتشابه قال العلامة في التهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل
وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل والمرجوح المؤول والمشترك
بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه وفيه ان رجح التحديد المفيد بالدال على المعنى بالوضع وانه قيل آخر وهو ان
الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا بذلك لان اللفظ يكون نصا بالنظر الى اللغة
لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل الظاهر بلفظ الاسد والمجمل
بالقرء ولم يمثل للنص وقال شيخنا البهائي في زبدته اللفظ ان لم يحتمل غيره فهو نص كلمة ولنفي او الا فراجح ظ
والمرجوح مؤول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه ومثل الشارح الجواد للسماء والارض
اللفظ في قوله الاسد ولفظ الصلاة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائي
في الحاشية على قوله لغة اي بحسب فهم اللغة كقوله ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قال التردد ليحتمل
ويجوز ان يكون قيد الفعل حالا او حالية قيدا للاخيرا عني يعتمد دون الاول فلا لقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص

انتهى ثم مثل في الحاشية ايضا للظاهر والمؤول بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فحملوا على المسح ظاهر وعلى الغسل
خفيف كما قال في الكشاف فاول والظاهر كلام السيد لخصه ان التقسيم الدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات
وكلام غيره اعم والاقرب لان المجازات ايضا تنقسم الى هذه الاقسام فان القرائن قد تفيد القطع بالمراد
وقد لا يفيد الا الظن وقد يكون مجملا ثم ان كلام المقوم ههنا لا يخ عن اجمال فان الفرق بين السماء والارض
والاسد الجبل الاولين نص والثالث ظاهر تحكم اذ احتمال التجوز هو المدعى الى ظنية الدلالة وكون اللفظ هو
وهو قائم في السماء والارض كما لا يخفى اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي فان القطع فيه وعدم القطع
انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر والاحاد ودونه الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي في افادة
المراد من اللفظ في كلام المؤلف كما لا يخفى وكما يجوز احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا
بارادة الرجل الشجاع وينفي بحالة الحقيقة فكذلك يجوز في قولك انظر الى السماء وانظر الى الارض بارادة
مطلق الفوق او التحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع في شرح المواد ليس في محله ولعله غفل من مراد شيخنا
البهائي بتمثيله بقوله ما في السموات والارض في الفرق واضح وتحقيق المقام ان هذا التقسيم لا بد ان يعتبر بالنسبة
الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا ولا بد ان يناط القطع في الارادة والظن بها بالقرائن الخارجية فان
دلالة اللفظ على الموضوع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان ثبت القرينة على عدم ارادة المجاز
فيقطع بارادة المعنى الحقيقي وان لم يكن هناك قرينة على التجوز فبحالة العدم واصالة الحقيقة يحصل الظن بارادة
الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا البهائي ان السموات والارض
في هذا التأليف لفي المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو لكثيف محل تامل لاحتمال ارادة العالم
العلوي والسفلي وان اشتمل على هذين الخلقين لكنه من باب عموم المجاز فان اريد مجموع الكلام فالتامل فيه
اظهر ثم ان مراده من التقييد بقوله لغة لا بد ان يكون هو ما قابل العقل لا اللغة فقط ثم ان اراد بهذا
التفصيل جواز الاحتمال العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر

عن هذا الاستعمال الى ص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الى ص فهو صحيح وان اراد تجويز
العقل بالنظر الى الاستعمال لمعنى مع صحته فهو ليس بقطعي بالنظر اليه بمقتضى اللغة ايضا ومع كونه غلطا فهو خارج عن مورد
كلامهم ايضا اذ الغلط في الكلام لا يصدر عن الحكيم الذي كلام الاصوليين على كلامه وان اراد بذلك تفاوت الظهور
فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وكذلك لا يحصل الا الظن بالنسبة الى الظاهر وهكذا لا يحصل التغاير في المعنى بالاحتمال
غير المعنى عقلا لكنه بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وحصول القطع يحصل بسبب القرائن الخارجية وتنفي وتتفاوت
وان النصوصية والظهور امور اضافية فقد ترى الفقهاء يسمون الى ص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون القطع على الى ص
والظن على العام مع ان الى ص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الى ص ايضا من جهة اخرى غير التخصيص
وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازي ملاحظة اكرم العلماء ولا تكرم الاشتقيين لاحتمال ارادة البعيرين من الاشتقاق
دون الكوفيين وارادة احتمال الموفقين منهم مثل بهتهم في العلم فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة الى العام بمعنى ان دلالة
الاشتقيين عليهم قطعي من حيث تصورهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالته عليهم
انما هي بمعونة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان الا الظن المقصد الثاني في المنطوق والمفهوم اعلم ان
المدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ
لا في محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة فان المعيار في الفرق بينهما هو كون حالة المدلول اي الموضوع في محل
النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او الوصف فلا يتم جعل قوله في محل النطق حالا عن الموصول الا بارتكاب
نوع من الاستخدام ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع من الاستخدام في الضمير
المجرور وكيف كان فالامر في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول ان المركب المنطوق هو مدلول يكون
حكما من الكلام لشيء مذكورا وحالا من احواله والمفهوم مدلول يكون حكما من الكلام لشيء غير مذكور او حالا من احواله
واما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكورا في المنطوق ايضا كما ستعرف المنطوق اما صريح او غير
صريح فالاول هو المعنى المطابقي والتضمني ولي في كون التضمني صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية كما مرت الاشارة

اليه فى معدته الرجب فالاول ما جعله من باب الغير الصريح فهو المدلول الالتزامى وهو على ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة

الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه ويسمى ايضا الايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة

مقصودة للمتكلم اولا فان الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله عم رفع عن امتى الخطاء

والنسيان فان المراد رفع المؤاخذة عنهما والا لكذب او صحته عقلا كقوله تعالى واسئل القرية فلو لم يقدر الاهل لما صح

الكلام عقلا او شرعا كقول القائل اعتق عبدك عنى على الف اى مملكا لى على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا فى

الملك وهذه يسمى مدلولا بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذى يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء

مختصة بالمجاز فى الاعراب او ما يكون قرينة العقل لم تكن لفظية ضبط هذا فدلالة قولك رايت اسدا يرمى على الرجل

الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح او لابد من ذكر قسم آخر ليشتمل سائر المجازات والشاذ ما لا يتوقف

صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بشئ لو لم يكن ذلك الشئ علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول

هو علية ذلك الشئ لحكم الشارع مثل قوله عم كفر بعد قول الاعرابى اهلكت وواقعت اهلى فى نهار رمضان فيعلم منه ان

الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى دلالة التنبيه والايماء وهذا فى حق المنصوص العلة من غير الكلام

فى قوة ان يقول اذا واقعت فكفر واما التعدية لا غير الاعرابى وغير الاهل فانما هى بتنقيح المناط وحذف الاوصاف

مثل الاعرابية وكون المحل اهلا وغير ذلك وربما يفرط فى القول فيحذف الوقاعية ويعتبر مجرد الافطار والعموم وتمام

الكلام فى ذلك سيجئ ان شاء الله تعالى فى اواخر الكتاب واما الثانى فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على

ظاهر المتعارف فى المحاورات مثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن

حولين كاملين على اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود فى الآيتين والمقصود فى الاولى بيان تعب الام فى

الحمل والفصال وفى الثانية اكثر مدة الفصال هذه اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه

بالالتزام موافقا للحكم المذكور فى النفى والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب ويسمى

بلحن الخطاب وفحوى الخطاب وسيجئ الكلام فى ذلك فى اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب

وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة واللقب وغير ذلك وسيجئ تفصيلها ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور

وربما يتامل فى الفرق بين المفهوم والمنطوق فى الغير الصريح فيجعل ما سوى الصريح مفهوما ولعل وجهه كون المدلول

غير مذكور فى بعض الامثلة التى ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور فى الآيتين فانه هو الموضوع

لا المحمول وكذلك حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران فى اللغة وقد يوجه ذلك باعتبار الحيثيات

والاعتبارات وان جعل المفهوم حرمة الضرب الموضوع هو الوالدين فهو مذكور وكذلك اقل الحمل

اختلف الاصوليون فى حجية مفهوم الشرط ولابد فى تحقيق هذا الاصل من رسم مقدمات الاولى ان لفظ الشرط

يستعمل فى معان فان فى الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط كذا واشترط ... عليه

ويفهم من ذلك انه اراد به مجرد الالزام والالتزام ولو مثل النذر واليمين وعن القاموس الزام الشئ والتزامه

فى البيع ونحوه واستعمله النحاة فيما تلى حروف الشرط مطلقة او ما علق عليه جملة وجود الغير حكم كحصول مضمونها عنده ولذا

يستعمل فى العلة وفى مصطلح الاصوليين ما يلزم انتفاؤه انتفاء المشروط ولا يلزم وجوده وجود المشروط فمن ... ولى

الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط فى ضمن العقد مثاله انكحتك ابنتى واشترطت عليك ان لا تخرجها

من البلد ومن معانى الثانى ما عملت من خير تجزيه وان كان مثقال ذرة وقد يسميه النحاة ان الوصلية ومثل

ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا الشئ كان حيوانا ومن معانى الثالث وان كنتم

جنبا فاطهروا ومن ابواب الوضوء شرط الصلاة والصبغ فى الملل شرط صحة التصرف وحلول الحول شرط لوجوب الزكاة

واما العلاقة فهذه جعلها بعضهم من جملة الاطلاقات ولكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فان الشرط الساعة هى جميع شرطها تحريك

وهى العلامة ولعل بعض الاستعمالات الآخر مثل شرط الحجام اذ اشق الجلد بمبضعه ولم يدم ماخوذ من التحريك الثانية الجملة الشرطية

ايضا يستعمل فى معان كثيرة احدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا

وليس على مثل علية على ... الاقتضاء المستفاد منها على ما عدة اهل الميزان حجية

يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم لسبب انتفاء التالى ويقولون ان استثناء نقيض

اللازم لنقيض رفع المقدم بخلاف الكلية حيث يعلم من انتفاء الحمل الجزئية انتفاء الاثنينية ومن انتفاء العقد وجود انتفاء المقدم
الاولى والثاني لا يفيد تعلق عدم الجزاء على عدم الشرط لكن حمل اذا كان الا ... فقدم التجنيس وجوده
معلق على وجود الكرم وانتفائه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان العرف فظاهر هذا الاستعمال
هو كون الاول سببا فلا يفيد انتفاؤه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل الكلي ... بالاذعان كما يشهد به قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهذا اولا انه ناشئ من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل الكلي اولا فلان الحكم
هو ان كون المقدم ... علة للانتفاء الاول ... بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام
نظاهره وثانيا ان المراد انحصار السبب في الظاهر وثالثا ان الاصل عدم سبب آخر واذا علم ان له سببا آخر فالسبب
احدهما لا بعينه لا معينا ومن هذا الباب لولا علي لهلك عمر وقول الحماسي لو كان ... فرقتها لطارت ولكنه لم ...
رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان وح بقي الاشكال في اطلاق الشرط على السبب والظاهر انه
لان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقول له النحاة شرطا حجة وهو الواقع بعد ان
واخواته معلق عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل النزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة
ان واخواته عدم عند عدم شرطها وكذلك لا اذ كان ذلك الواقع بعد ان واخواته شرطا اصوليا ايضا
فان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا كما اذا قال ان ... في المجلس يصح التصرف لجاز
ان في اذا ... البول فيطهر مع انه اذا كان الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه
مفهوما له بل هو معنى الشرط ... عن معناه ويعبره سببا على ... مفهوم
الشرط حجة معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التي يسمونها النحاة شرطا في محل السكوت حجة وبعبارة اخرى تعليق
الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك المفيد بدلالة التزامية لفظية ... فيكون حجة
... الشرطية المصطلحة للاصوليين او السببية فلا ... اذ بين الشرطية والسببية للتغاير ...
بالنظر الى الاصطلاح ... ان قولنا ان ... والفرق هو الاسمية والحرفية كالفرق بين ...

للشك والنظر انما ... الاول مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل ان الاول اذا كان سببا م

... على المنطوق والعموم ... على الكون ... شرط صحة ... القبض في المجلس م

والابتداء والانتهاء ان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد عرفت ان الظاهر من الجملة الشرطية سببية
الاولى للثانية والا لزم التناقض وان اريد به معنى آخر مثل ان يكون المراد بالشرط ما هو علق ... شيء
آخر ولتوقف وجود الآخر عليه ليشمل السبب ايضا وان الجملة الشرطية ايضا تفيد هذا المعنى فهذا وان كان ادخل في ...
لكنه ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية حين هذا اذ لا تفيد الا السببية المطلقة لا يكون شرطا لصدور الحكم عن القائل
للسببية في نفس الامر مثل ان نزل الثلج فالزمان شتاء فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء الثالثة قد تقرر ان محل
النزاع هو الجمل الواقعة عقيب ان واخواتها والظاهر انه لا فرق بين ادوات الشرط وما دل على التعليق حرفا او اسما
فالاسماء المتضمنة معنى الشرط كالحروف مثل قوله تعالى من لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فما ملكت ايمانكم ...
ناطقة بحجية مفهومها بالخصوص اذ المعتقد ذلك فنقول ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها
يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه
ان لم يجئك فلا يجب عليك الاكرام لا الاكرام كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع
واللغة لاصالة عدم النقل واما ما قيل معناه في العرف ان الشرط في اكرامك اياه مجيئه اياك فليس على ما ينبغي كذا ذكره
العلامة في ... الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم
يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا ... والكلام مبني على الخلط بين
اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو السببية ظاهرا وان كان مدخول ان ...
شرطا مع قطع النظر عن دخول ان فهذا الكلام ناظر الى ما عبر بلفظ الشرط والغفلة عن ان الشرط معناه في
الاصول هو ما ذكر لا مطلقا ولكن لما ثبت المتبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول ان الاستعمال ... ذكر كلها
مجازات لتبادر غيرها ولانه خير من الاشتراك فما قيل من انه مستعمل في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما
خلاف الاصل فلابد ان يكون القدر المشترك وهو علق ... وجود المشروط لا وجه له لعدم وضوح الدليل على ذلك الكلام
في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول هنا فلنذكر

على تقدير الحجية دائم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط انما هو السببية ... فكيف ... في الاصول نص في ان مفهوم الشرط حجة ان مفهوم جملة الشرطية م

مستقلا م

الاصطلاحات فتحقيق القول فيه ان المتبادر منه في العرف لعدي المعنيين الانتفاء عند عدمه وجود شيء ينتفي بعدمه اعم من ان يكون وجوده علة اما لا واما معنى الالتزام فلا وجه لحمل المعنى الاصطلاحي عليه اورد هذا وقد احتجوا على حجية مفهوم الشرط كيف بانه لولم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا لخلوه عن الفائدة فيجب كلام الحكيم عنه وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في هذه الفائدة بل يكفي مطلقها واما ان عدم الفائدة الاخرى لا ينفي احتمالها لجواز ان الواجب وجود الفائدة وثانيا ان هذا الاني لا يستقل بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو المعهود في هذا المقام في السنة القائلين بالحجية فان المعيار في امثال هذه المقامات اثبات الحقيقة والتمسك باصالة الحقيقة فيكون قاعدة في اللفظ المخصوص لا يخرج عن مقتضاها الا فيما دل الدليل على خلافه ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم اهل اللسان كما يستفاد من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة سوى ذكر فلا بد من حمله على ارادة ذلك فمع ان ذلك لا اختصاص له بالحجية المتنازع فيها فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضي تحصيل اصل علاحدة للحكم بمفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجري في جميع مواضعه وانه انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى وتوجب الخروج عن اللغوية ويتوهم ويرد عليه ان يخرج النزاع بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه لو وجد فمثل هذا الفرض لا اظن احدا من المنكرين يرضى بذلك بل الظاهر منهم انهم انما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائدة اخرى وان ذلك اثبات اللغة بالعقل وما يتوهم من ان الاستقراء يحكم بان كل ما يوجد لفظ لا يتصور فائدة سوى فائدة معينة فهو موضوع له فهو مجعول على التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انا لا نقول بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهورا ما ولو ابانا واثبته منها والجملة اذا كان هذا اظهر الفوائد لا اذا لم يحتمل فائدة اخرى كيف فلنا هذا يكفي لا لا ثبات الدلالة اللفظية واما العقلية اي الحاصلة بسبب القرائن الخارجية فالظاهر ان المنكر لا يفيد يعترف بحجيته ايضا لكن لا يصير قاعدة كلية لخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية فالذي يقتضيه القواعد اللفظية اثبات اظهريتها من بين الفوائد

مطلقا

مطلقا لانه اذا كان اظهر الفوائد بخصوصه يكون حجة في ذلك الموضع وجميع القائلين بان تأثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط آخر ولا يخرج من ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام امرأتين الى رجل شرط في قبول الشهادة الآخر وقد ينوب عنه انضمام امرأتين واليمين فلا يفيد تعلق الحكم بالشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له والظاهر هذا الاستدلال لا يستقيم فيهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل به يمكنه في نفي حجية احتمال النائب بانه لا يكفي مجرد تعلق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه ورد حينئذ بان الاحتمال لا يعبأ بالاستدلال بالظواهر والا لانسد باب الاستدلال في الآيات والاخبار فنقول انما نثبت شرطا آخر ولم يعلم كونه يجب آخر الاصل عدمه لكن هذا انما في ما ذكرنا سابقا ان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلول اللفظ في محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لا انا نقول التبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد معنى السببية في الظاهر وذلك الاحتمال هو احتمال التجوز في كلام الذي يجري في الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ابدا والا لما كان للتمسك باصل الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت من دليل آخر وجود آخر كما في المثال المذكور في تعدد الشرط والسبب في المذكورات كما ان الظاهر في الامر الوجوب التعييني فاذا ورد امران متعلقان في محل واحد تحملهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في التعيين واحتج الخصم بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق لو اريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع وما يتوهم ان الواسطة ممكنة فلا يستلزم نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فحصول الذهول عنهما فهو مدفوع بانها تنتفي عند التشبه وقد يجاب بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة سواه وهو متحقق هنا مثل عقد الموالي على الاكراه مع ارادتهن التحصن فانه اشنع وابلغ في الزجر كما في قوله ولا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة فانه اشد وابلغ في الزجر لكن انما في ذلك لقال ويمكن ان يقال ان الشرط هنا ورد مورد الغالب لتحقق الاكراه مع ارادة التحصن فلا حجية فيه بل لا بد ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة ولا بد من ثبوت الحقيقة فهذا استعمال مجازي لكون المجاز

خيرا من الاشتراك اولى ان اللفظ يقتضى ذلك ولكن القرينة الخارجة ما لغة ولولا القرينة الخارجية النافية عن ارادة المفهوم

من الاجماع القاطع للعمل على مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك واولى الحاصل التى يمكن حمل الاية عليها

وهو التنبيه على علة الحكم فالقيد الوارد لمجرد التنبيه على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفعل مثل لا تقل اذا كفر محمد

او للترك مثل لا تبالغ فى الاختصار ان وهالت سهولهم له التفهيم وللعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا ومالى فيه من

هذا القبيل لبيف دليته ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن ان كن يؤمن بالله الآية خصلة

فى ان تعليق الحكم على صفة يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او فى

الغنم زكاة وفى الوجد يحل عقوبته او مقدرا كقوله لان يمتلئ بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلئ شعرا فاستلاء البطن

من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا بأس بالقليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم فى مفهوم الشرط من لزوم اللغو

فى كلام الحكيم فلولم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعرى الموصوف عن الفائدة ولقوله العقلاء مستهجنا مثل قولك

الانسان الابيض لا يعلم الغيب وبان ابا عبيدة الكوفى فهم من قول النبى صلى الوجد يحل عرضه ان مجرد الوجه

لا يحل عرضه وقال انه يدل على ان الكفر هو من اهل اللسان والجواب عن الاول يظهر مما سبق فان عدم اللغو لو لم يحتمل

فائدة اخرى والفوائد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام كما فى المذكور مثل حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى او احتياج

السامع اليه او سبق بيان غيره او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او غير ذلك مما ذكروه فان قيل

نقول لا بد بذلك انكان ذلك اظهر الفوائد ففيه بحث بما تقدم فى مفهوم الشرط وبالجملة فالتعليل بلزوم العراء عن الفائدة

واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضى الا ثبوت فائدة ما فاذا انتفى القرينة الى رجحة اظهرية هذه الفائدة المتنازع

فيها فلا الحل المنكر متحاشيا عن القول بمفهوم الصفة و لا يظهر التنازع من بعضهم لاحتمال ارادة اليسر كما يظهر نظيره

من ابى عبيدة فى مفهوم الشرط ما حصل الكشف فى نفى الاستدلال بمجرد احتمال تعدد الاسباب فهو ضعيف لا ينبغى ومن هذا

القبيل قول ابى عبد الله فى صحيحة الفضيل قلت له ما الشرط فى الحيوان قال ثلاثة ايام للمشترى قلت وما الشرط

فى غير الحيوان وقال البيعان بالخيار ما لم يفترقا مثل من تابع لتوضيح الواضحات واما الاستهجان لما ذكره ومما يرى حجة فى المثل

الذكور

فائدة المذكور فانما هو كون اصل الحكم فى هذا المثال لا من باب توضيح الواضحات وكذا الكلام فى ذكر الوصف هنا والا

فقد يكون فائدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العرب ان موضوع له الصفة للتوضيح فقط

لا للتقييد وان مجيئها للتقييد خلاف خلاف الوضع غاية الامر تعارض فى الكلام فقل من فهم ابى عبيدة فى ظهور فيه

فى انه من الصفة فقيد انما فيبقى عدم الدلالة على الدعوى والجواب عن الثانى فيظهر مما ذكرنا من الظاهر منه ان فهمه لعله

كان عن اجتهاد فى اللغة وكلام اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل باحدى الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن

فظاهر والالتزام فلعدم اللزوم الذهنى لا عقلا ولا عرفا وفى المسألة توقف فان الظاهر فى المثال انه

لا حكم غير شىء كما هو المتوهم ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن لا يجب الاعتماد عليه فى الاحتجاج الا اذا انضم اليه قرينة

كان حجة الفضيل المتقدم ومن هذا القبيل القيود الاحترازية فى الحدود والرسوم واما مثل قوله اعتق رقبة مؤمنة فالدلالة

على عدم كفاية عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما نقل العلامة فى

بل لان الاتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب الحمل على المقيد لان العمل على المطلق ترك للمقيد

بخلاف العكس وبالجملة المقيد مطلوب فبتركه لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال

بالمؤمنة التى وردها الخطاب مع كون المطلوب رقبة واحدة ثم ان ههنا فوائد الاولى انهم ذكروا ان حجة مفهوم الشرط

والوصف وغيرهما انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل وربائبكم اللاتى فى حجوركم ولا يخرج منهم كلام فى بيان ذلك

وعندى ان وجه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الغالبة تحضر فى الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلا يحصل

احتياج فى الانفهام من اللفظ فانما يحصل فى النادر فالنكتة فى الذكر لا بد ان يكون شيئا آخر كتخصيص الحكم بالغالب

وهو فيما نحن فيه التشبيه بالولد وما يقتضى ظهور السر فى عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب فى غير باب المفهوم كيف الا

ترى ان الاكثر لا يتيمم لو لم يجد الماء لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج مع ان الشارع الملقى للحكم بالتيمم لمن منعه زحام

الجمعة عن الخروج وكذا قالوا باشتراط عدم كون المخالف اولى بالحكم مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والنكتة فيه

التنبيه على خطائهم فى العلة والحجة ويمكن ارجاعه الى القسم الاول وبالجملة المعتبر فى دلالة اللفظ على المفهوم هو عدم القرينة

الظاهرة على ارادة الخلاف كما ظهر قرينة على ارادة غيره فتحملها عليه لان الحجة انما هو اذا لم يظهر للقيد فائدة
اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية بل ثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة اللفظية الثانية فقد توهم
بعضهم ان فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما يظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكواة او في
الغنم المعلوفة زكواة اذ لكانت معلوفة اولا ان يلزم واما اذا كان موافقا للاصل كما هو في قوله في الغنم السائمة
زكواة فلا لان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجة انما نشأت من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم مذكورا
في العقل من جهة الاصل وقد استشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في استدلال الاعلام من هذا القبيل وانت خبير بما فيه لكمال الوضوح
الثمرة والفائدة في الموافق للاصل ايضا لان المدعى للحجة يقول انه ههنا حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الاستصحاب
في طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع لتحصيل الظن بعدم الدليل
كما بين في محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل وكلا الدليلان يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق ورود
دليل آخر على خلاف المفهوم فيبنى عليه من دون تامل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول
بالحجية وربما يرجح المفهوم على المنطوق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق وحده وما جعله منشأ للغفلة هو غفلة نشأ من التوهم
اذ كلماتهم مشحونة بالحكم في المخالف للاصل والموافق والامثلة وارادة على القسمين كما لا يخفى على المتتبع اللبيب
متقضى المفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقة الثابتة للمذكور وقد وقع ههنا توهمات من جماعة
ما اشرنا سابقا اليه من ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم
الوجوب وهو اعم من الحرمة التي هي مقتضى النهي نعم اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله
كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب فانه وان كان
مفهومه العرفي نفي الجواز لكنه ملزوم للحرمة وثانيهما ما صدر عن جماعة من الفحول من ان بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة
فيه زكواة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكواة وان هذا يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة الزكواة وعلى تقدير ان
لا يجب في شيء منها ومفهوم قولنا بعض الغنم السائمة كذلك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذلك ويلزمه ان يصدق لا شيء

من المعلوفة

٧٤

من المعلوفة كذلك ورد بعضهم على صاحب المعالم حيث ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان مأكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب
هو انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب بان هذه دعوى لا شاهد له عليها من العقل والعرف والعلامة
الشيخ وانت خبير بان ذلك التوهم نشأ من ان يكون انما نشأ من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وان
كان صدور مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل من نبه بمراتب الاختلاف الموضوع ولذلك تحقيقا وتوضيحا لكيفية
والظاهر ان مراد من اطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي انما هو ان المفهوم رافع الحكم المنطوق فان نقيض كل شيء
رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع والحق مع الشيخ وصاحب المعالم فان الحكم المخالف في جانب المفهوم انما يستفاد
من جهة القيد في المنطوق فكل فرد غير ما فيه القيد ويتعلق به من افراد الموضوع فيفهم نفي الحكم بالنسبة الى ذلك الفرد
والابقى المتعلق بالنسبة اليه بلا فائدة وبان ان الفائدة تحصل في الجملة بثبوت المخالفة في الجملة فهو بمنزل عن
التحقيق اذ يبقى التقريح متعلقة بالجميع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكواة لا شيء من المعلوفة كذلك فان
وجوب الزكواة معلق على سوم كل غنم وما قيل ان ذلك لعله لعدم وجود لفظ مشهور مشترك بين افراد المنطوق وبعض
افراد المسكوت عنه يعني ان جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضي فنطق به في الكلام والحكم الذي يحكم في بعض
الافراد لغير الماكول ايضا مع كونه مشتركا للمنطوق لاجل عدم لفظ مشهور جامع لهما فبقي بيانه الى وقت الحاجة
ففيه انه لا يحصل الافادة في وجود اللفظ المشهور المشترك فيصح ان يقال مثلا كل حيوان يجوز التوضي من سؤره الا
الكلب مثلا وكذلك في قوله كل غنم سائمة فيه الزكواة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا يمكن ان يقال في كل غنم
فيه الزكواة الا النوع الفلاني علم يتفطن المقتضي حتى يلزم تأخير البيان وغيره من الحزازة فلا بد للقيد من فائدة
والمفروض انه ليس الا نفي الحكم عن غير محل النطق وان القول بكون استعمال القيد ههنا لذلك لاخراج غير المقيد عن الحكم
جزما غير مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو انما مبني على التبادر من اللفظ او على لزوم خلو الكلام عن الفائدة لولاه
كما تقدم وهو انه يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه
الزكواة الى آخره ان اراد به ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم فقط كما هو المذهب

لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض الاخر الذي هو المعلوفة زكواة لما ذكره وان اراد البعض الغير المعين
بان يكون لها ثمة صفة للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان في توجه الحكم نفيا واثباتا
الى البعض فانه القيد الاخير للسوم والنفي والاثبات لما رجعا لى القيد الاخير على التحقيق فمفهومه ان البعض
من السائمة ليس يجب فيه الزكواة وهذا مما لم يقل ورده في كلام الشارح فانه يكلف بمبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد
من النقل والوجوه ان الشيخ وصاحب المعالم لما فهموا فالتحقيق ان يقال ان جعلنا السور من جملة الحكم وجعلنا الموضوع نفس
الطبيعة المقيدة فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلناه جزء الموضوع بان يرجع القيد الى الكلام وجعلنا بشمله السور فالاقرب ما ذكره
مثلا اذا نقول الحيوان المأكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال سؤر كل واحد من افراده وحكمه نقول كل واحد من افراد الحيوان المأكول
اللحم جواز الاستعمال لسؤره فلا بد ان يتأمل في ان معنى قولنا كل ما يؤكل يتوضأ من سؤره مرادف لا يهما ويجانب الدر
نه في الوجوه والاظهر الثاني للتبادر فيكون الوصف قيدا لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك
القيد الرابعة لا دلالة في قولنا في الغنم السائمة زكواة على نفي الزكواة عن المعلوفة الا بل باحد من الدلالات واستدل
في الذريعة على ذلك بان دليل الخطاب يقتضي المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون
غيرها وهذا الاستدلال ضعيف لا يخفى والاولى ما ذكره جمع بعض المحققين على الدلالات بان السوم يجري مجرى العلة المختصة
بالحكم ثبوتها وثبوتا بانتفائها وفهم العلية الثابتة ممنوع والا لكان وجها وجيها   لحق ان مفهوم الغاية حجة
وفاقا لاكثر المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل والمراد
بالغاية هي النهاية لا المسافة كما لا فرق في قولهم الى الانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بغاية يدل على مخالفة حكم ما بعد
النهاية لما قبلها واما نفس النهاية ففيها خلاف آخر ذكرناه في محله بيان ان الى الانتهاء الغاية فليتقدم الكلام
في تقدمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخول الغاية في المغيا ان كان من جنس ما قبله كقولك بعتك
هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والظاهر ان دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله
من باب المقدمة كما في ادخال المرفق في الغسل بخلاف ما لو اختلفا في الجنس وتميز كما في المجاز فلا يظهر ثمرة في هذا

القول

القول والقول بالعدم لمحقق وربعها التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح وحكي عدم الدخول لانه الاصل
بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر
من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك كيف معهودا من التعليق بحكم الولاء دخول المرفق في آية الوضوء فانه من دليل
خارج لا ان الى بمعنى مع لان الحق انه لانتهاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما هو رأيه من جهة الدليل الخارجي ثم ان التوقف
لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين في المحصول بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لوجود الشيء
وعدمه اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك ولا يحصر التوقف في الصورة الاشتراك
واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في القرء وما قاله فخر الدين من انه لو لخلو الكلام عن الفائدة حين
التردد بين الوجود والعدم لان التردد بين النفي والاثبات حاصل لكل واحد قبل اطلاق اللفظ ايضا فيه انه قد يحصل
الفائدة بمثل قول القائل اعتدي بقرء فتأمل في ذلك فانه يمكن ارجاع الطهر الا الوجوبي لكيف اذ اعرف هذا
فلنرجع الى اصل المسئلة ونحن قلنا لان المتبادر من قوله صوموا الى الليل ان آخر وجوب الصوم الليل ولا يجب بعده وفي
قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايضا او حرمة المقاربة
بعد حصول الطهر ايضا لما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام
مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا ولم يقل به احد وايضا فان كان المراد من قولك آخر وجوب الصوم الليل انه ينقطع
عنده العموم فقد صار هذا المفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد انه ينتهي عنده العموم سواء انقطع او لم ينقطع فلا يلزم
خلاف المنطوق في السكوت اعني ما بعد الغاية قلت ان اردت من التصريح بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقال الى
بعده سر لا البصرة لا اريد منك عدم السير بعدها الوجوب بعدم وهو جائز وهو لازم كل من يقول بحجية مفهوم
فكيف يقول انه لم يقل به احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك على النسخ ان قلنا بجواز
النسخ فيما كان آخره معلوما خصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل ولا قبح صدوره عن الحكيم وان اريد
من ذلك مثل ان يقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد وفيه ان مثل ذلك لا يتعلق

ليحمد به المنازل والاعلام المعالم فتجدد الله فيه من كل علم ومنزله فكل ساقه مبدء ونهايته بالخطاب باسنة
الهداة وبعيزان لخصوصهما فلا يرد يجوز ولا يحصل به نقض على القاعدة وكذلك لا يرد النقض بمثل قوله تعالى سبحان
الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السما، وكذا قول الفقهاء اذا صام
الى قبل نصف النهار ثم سافر فلا يجوز له الافطار كما صدر من بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة المخالف
ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاول
ان المحروس العاين في نظر الكفار المتشبثين انما كان ذلك الذي ذكره في الاية وكان يمكنهم اثبات هذه الدعوى
بما يحصل لهم منه كما خبره صلى الله عليه وسلم عن عيرهم وما وقع بينهم في اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك
فيكفي فالمذكور ما يحتاج الى انما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم الكثير التسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم ان
صام الى ما قبل نصف النهار هو الامساك لا نصف النهار فالامساك بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك
فكانه قال ان الموجب لعدم الافطار هو الامساك لا نصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذا والمانع
ولعلها لا آخره فنقول هناك شق ثالث وهو ان المراد بها الاخر [illegible] لا تخصيص ملاحظة ما بعد
ولعنه مخالف لما قبله فينقطع الحكم عنده ولا عموم ذلك بمعنى ان لا حظ ان الليل آخر الصوم مثلا سواء كان
ما بعد الدخول مخالفا او موافقا منقطعا عنده العموم ام لا ثم يدعى استلزام ذلك المطلق كون الحكم ما بعده مخالفا
لما قبله جمع المنكرون لعدم دلالة لفظ على ذلك بشيء من الدلالات اما اولا ولان فظاهر واما الالتزام
فلعدم اللزوم وبالاستعمال فيهما حقيقة يكون للقدر المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب
عنها بالتامل فيما ذكرنا مفهوم الحصر حجة والمراد به ما ذكره جماعة من المحققين هو ان يقدم الوصف
على الموصوف الخبر على المبتدأ مثل الامير زيد والشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه فالعدول
عنه انما هو لذلك وقيل ان الاولى التمثيل بالمنطلق فكذا تقدم وكان نكتة التعبير على ما ذكره العلماء
وفيه اشكال لتعدد الفائدة مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غير ذلك فلا بد اما من دعوى التبادر او [illegible]

بعزمه

غير مسلم في الجميع او ذكر دليلا آخر ويجيء الدليل في خصوص ما نحن فيه واختلفوا في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب
المفهوم والمنطوق والجواب ترك هذا النزاع لان الحكم في المركب من اثبات ونفي وما له الاول مذكور في اصالة
فيستفاد المجموع وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم ما مر والدليل على افادة الحصر ان
الاول التبادر فان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا يتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما انه لو لم يحمل
الحصر لزم [illegible] الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد
عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخارجي ليس عين حقيقة الجنس فينبغي ان يراد منه معهود فهو ليس بمعهود خارجي لعدم العهد وعدم
افادة العهد الذهني فحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يكون الا اذا انحصر معناه
في الفرد لكنه يمكن ان يجاب عنه بان ذلك لا يتم [illegible] مع الوحدة وذلك اما حقيقة كما لو فرض انحصار الامارة في [illegible] ومبالغة
كما في قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد وهو مصداق الكامل وقد لا يحتاج الى صرف الصفة الى استغراق الافراد بل يدعي
وحدة المعنى مع هذا الفرد كما في قولك اهل المصنف الاسد تريد حقيقة فرديه هو عينه كما ذكره الشيخ عبد القاهر في الحمل
باللام وهو المنقول عن الزمخشري في تفسير قوله تعالى ذلكم الله ربكم [illegible] اعلى من الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في قولنا
الامير زيد ورجع الفارق بان ذلك لو صح يسمع في العكس ايضا في مثل زيد الامير وعمرو والعالم [illegible] ما ذكروا
وفيه لو كان الاصل معينه الرجحان العكس لتطرق التغير في مفهوم الكلمة بسبب التقديم والتأخير مع عدم تطرق التغير في المفردات
وانما وقع في الهيئة التركيبية او لا [illegible] الجواب عن الاول [illegible] اولا فلقول الموجب كما صرح به علماء [illegible]
واما ثانيا فالفرق بين صورة التقديم والتأخير فان الموضوع هو الذات والمحمول هو الوصف العارض للذات
اصطلح بعض المتكلمين على اطلاق الذات على المبتدأ والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات
الموصوفة به فالمراد بالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا اثبت الذات الموصوفة [illegible]
[illegible] الامارة في زيد [illegible] فاعده [illegible] لكون المراد بزيد هو المسمى بزيد ولم يعتبر [illegible] حقيقة في الامارة
فاذا وقع مسندا فالمراد كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول [illegible] ان كان لا يوجب الاتحاد ولكن

حمل الاعم على الاخص بمعناه صدق الاعم بمعناه صدق الاعم على ذلك وذلك يوجب عدم وجوده في ضمن جزئيه كما في
الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتحاد ذاتا ان المحمول موجود بوجود الموضوع او ان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد
لا انهما موجود واحد وبهذا اندفع ما يورد هنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد او واحد للعقد فيما نحن فيه للزم ذلك في الجزء المتعدد ايضا
مثل زيد ان فان المراد من ان انه مفهوم فرد ما لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد من المحمول هو المفهوم ومن الموضوع
هو المصداق والمصداق اما فرد معين هو زيد او غيره زيد واراده كل منهما محال لاستحالة حمل الشيء على نفسه وعلى غيره والمفهوم
فرد ما قابل لجميع الافراد فاتحد مع الموضوع في الوجود لانهما موجود بوجود واحد وبما ان صورته العكس ايضا يفيد الحصر لان
حمل ذلك من حيث هو هو يرد ان الاتحاد والحمل لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس او الاستغراق يفيد ذلك لان الاستغراق
فلان اما الجنس فلان المعرف منه ان كان بمجرد صدق هو اجنبي ولو من حيث انه فرد منه لتم ذلك كحمل المنكر مثل زيد امير
فيتحقق التعريف لغوا فعلم منه ان المعرف ان زيدا هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد المعنى الذي هو على نحو الحصر كما اشار اليه الاستاذ
ره اشار الى ما ذكرنا المحقق الزيف في بعض حواشيه وظهر من جميع ما ذكرنا ان قولك الامير زيد يدل على الحصر من وجهين

احدهما تقديم المقدم بالطبع وان صار موخرا الان والثاني التعريف على ما مر بيانه واما صورته العكس فمن جهة
واحده هو التعريف واما الجواب عن الشبهة فيظهر مما تقدم ايضا توضيحه منع البطلان اللازم لو اريد به مجرد المغايرة
في اراده الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك والتحقيق قد مر ثم ان الكلام الى تحمل المعرف باللام مثلا
يراد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد حيث لا عهد خارجي فانه يحمل على الجنس او الاستغراق كما في قولك
عزيز زيد فيما فان الحصر ان المتقدمتين ان حصلتا ان في اما صورة العكس فلا يجري ما قدمنا في المعرف باللام فيه بل الظاهر
ان معناه زيد صديقي ليس على طريق الاضافة اللفظية ثم قد ظهر لك مما مر من تقدم الحسين ان المسند اليه اذا كان معرفا
باللام يفيد حصره في المسند وان لم يكن حقه التاخير ايضا كما في قولهم الائمة من قريش والعلماء هم الوارثون والكرم في العرب
والامام من قريش كما صرح به علماء الحق ولا يلزم منه كون كلما في العرب كرما ولا كل من هو من قريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم
وانسان الحصر القائم والانسان في زيد واما الحصر بما والمراد به نفي غير المذكور بغير الكل لك انما زيد قائم في حصر

الموصوف على الصفة وانما ان لم زيد في العكس في الاشهر الاولى فيه حجة لمتعلقه درعرفا ونقله الفارسي عن النحاة وصوبهم
فكذلك لشرح مع حاله عدم النقل ايضا ويدل عليه ايضا استدلال العلماء بمثل قوله انما الاعمال بالنيات انما الولاء لمن اعتق
على نفي السماع من حيث ونفي الولاء لغير المعتق من غير نكير وان كان يمكن القدح فيه بانه مقتضى التعريف في المسند اليه
كما مر في قوله انما الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية الى ان قال لا نه لحرية وانه خبر كما لا يمنع الفرق بين الطرق
بما وعدمه وان قطع بدلالة التعريف المسند اليه ايضا فالاظهر من نسبة على دلالة التعريف المسند اليه ايضا والاولى ان يعتمد
على دلالة تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة هو التبادر في ما لمراد
معقودة
وقد لستدل بحجة انفصال الضمير معه في مثل قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فان الوجه المجوزة للمنفصل
سوى ان يكون الفصل الغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا او مثلي وقد لستدل ايضا بان ان للاثبات
وما للنفي ولا يجوز ان يكونا لاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكون لاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس الثاني منتف
لبطلانه بالاجماع فيتعين الاول وهو ضعيف لان ان انما هو لتاكيد الكلام ولا يجوز ان يكونا للاثبات ما بعده ونفي ما سواه
او على العكس الثاني في بطلانه بالاجماع نفيا او اثباتا قال الله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا تنفي
الاما وخلف عليه الاجماع النحاة كافة كما في تسهيل وشرحها وغيرهما وصرح به ابن هشام وغيره والتحقيق انه كلمة مستقلة والا
بحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد ينتقض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين
في المذكورين وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر
من يخشيها لانذار غيرهم ايضا وفيه ان المراد في الاول الكامل منهم وفي الثاني ان ارادة اذهاب الرجس ليس بمنع المذكور
ايضا وفي الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد
انفت الثقات ركونها حقيقة فيما ذكرنا والحق منكر الحجة بانه لا فرق بين ان زيد قائم وما زائدة فهي كالعدم وقد عرف
الفرق وخالف المنكر ايضا فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الحكم لله وبين لا حكم الا لله وينطبق ذلك بلا انه
بامر في بتعريف المفهوم والمنطوق وقد شرنا اليه ايضا واما ما والا فلا خلاف في حجة مفهومها ظاهرا والظاهر

ان الدلالة بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم لكن انه لا حجة في مفهوم اللقب لعدم دلالة اللفظ
عليه باحد من الدلالات ولانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامها نفي الصانع ورسالة نبينا وصح
الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان تخصيص الذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره صالح له والاصل عدم غيره ولهذا
قول القائل لست زانيا ولا اختي زانية يدل على ان المخاطب واخته زانيان واوجب الحنابلة الحد عليه لهذا واجيب
الاول ان تعلق الارادة مخصص لان الاسم واللقب قيدا زائدا في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدة
فائدة اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة التعريض واما مفهوم العدد فذهب المحققون الى عدم حجيته
فلو قيل من صام ثلثة ايام رجب له من الاجر كذا فلا يدل على عدمه اذا صام خمسا ثم لا يحتاج جوازه الى الرخصة من الشارع
لان العبادة توقيفية يحتاج الى التوظيف لا لان المقول زمان له واذا صام الزائد من باب عموم الصوم فلا ضرر اصلا
وكذا الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ولكن في بعض الاخبار المنع من التعدي عن الالف ان نه من جهة الاعتقاد وان الزائد
مثل المامور به في الاجر لا لعدم الجواز واما اذا قيل لا يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق
ح لا لان المفهوم يقتضي ذلك ولو ورد الامر بخمسة اخرى فلا يرفع حكم المنطوق بل ان كان مفهوم القول الاول يقتضي
عدمها فلا بد من الترجيح واما في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي عنه ما فوق وما تحت فانما هو بدليل خارجي كعدم
جواز زيادة الحد مثلا على الثمانين او المائة جلدة فانما هو لحرمة الايذاء من غير اذن فيقتصر على التوظيف وعدم
النقص عن الحد انما لفقدان الشرط وهو ثبوت الحد فهو مقتضى المنطوق كما نحن فيه وكذا كون الماء اقل من كر وقليلا في النجاسة
ولذا لك ترى ان الاكثر يكفي للحسن لان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا المقدار لا عدم كونه
اكثر من ذلك ايضا وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد تتفق في حكمها مع الاقل والاكثر وقد لا تتفق فاستفادة
عام والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان كون اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة انما يستفيد من مفهوم العدد
في قوله اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة فانه لا يجوز التجاوز والاقتصار عن الاقل فيه لا الحيض فان تحديد الاقل
لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين والا لكان هو الاقل وبان لا يكون الاربعة اقل والا فلا يتحقق ثلثة وليس

هذا

هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال الاكثر والظاهر ان الكلام في المعدود واسماء الاعداد هو الكلام في
العدد واما مفهوم الزمان والمكان فهو ايضا كذلك وذهب الى حجيتها جماعة ويظهر الاحتجاج والجواب مما تقدم
فان قلت اذا قيل بعه في يوم كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان التقييد في الوكالة
تابع للفظ ومخصص بما قيده لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن في ذلك ولذلك لم يخالف من نفى المفهوم
في خصوص الوكالة والوقف وكونهما بما قيده وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني في
تمهيد القواعد الباب الثالث في العموم والخصوص وفيه مقدمة وفي مقصد واما المقدمة فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة
على استغراق اجزائه او جزئياته كما عرفه الشيخ البهائي واحترز بقيد الموضوع للدلالة عن المثنى والجمع والمنكر واسماء العدد
فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دل على اجزائه وجزئياته لدخول مثل الرجال في الكل والعدد من المعنيين اللذين
من ارادة العموم المجموعي والافرادي في هذا الاصطلاح والاطلاع من جعل النكرة المثبتة ايضا عاما كالشهيد به في الاستغناء
فالعام على قسمين اما كلي ليشمل افراده او كل ليشمل اجزاءه والعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو الاول لذا
ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد من الافراد دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكل العددي والافرادي
وليس من باب الكل الى الهيئة الاجتماعية المعبر عنها بالكلي المجموعي وتظهر الثمرة في المنفي لو كان المضاف في قوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم بمعنى الكل المجموعي فلم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول ان نظر ضربت الثمرة وبانه تحرم لتجيء
ان العموم قد لتيقنا ومن حيث المقام لاقتضاء الحكمة ذلك فهو ايضا ليس من العام المصطلح وان ترتب عليه احكامه المعتقدة
الاولى في موضع العموم اختلفوا في كون الصيغ موضوعا للعموم من الالفاظ موضوعة له اشتراكا بينه
وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال وقيل بالوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ
واختلفوا في الآخر فلنقدم الكلام في الخلاف في اصل الوضع والاظهر الاشهر كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان
اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل داري فله درهم ومن جاءك زيد فاكرمه وكذلك العموم فلو قال
السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد واحدا الا يحتج بذلك على عقاب المولى وللاتفاق على دلالة كلمة التوحيد

الباب الثالث في العموم والخصوص

عليه ولا اتفق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا فضرب احدا وان من ادعى ضرب رجل لو اراد تكذيبه قلت

ما ضرب احدا فضرب احدا او الناس بل ضرب فلولا انه سلب كلي لما تحقق الحنث فان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي

والنقض بابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جاءه فقال

يا محمد اليس عبد عيسى وموسى والملائكة ففهمه دليل العموم لانه من اهل اللسان ولم ينكر ذلك جوابه حيث قال ما اجهلك

بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره واما احتمال كلمة ما في ذوي العقول واعلى منهم كما في قوله تعالى والسماء وما بناها

فانها خروج عن الحقيقة لنكتة وفي رواية اخرى لما اجاب بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعالى ان

الذين سبقت لهم منا الحسنى ولكن عنها مبعدون وحجة القائلين بانه حقيقة في الخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد

من هذه الالفاظ حيث استعملت سواء اريد منه الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم ولما كان الوضع مسلما للحكم ولا بد له

من مرجح فالاولى ان يتحقق انه موضوع المتيقن المراد فانه اوفق لحكمة الوضع حيث ان غرضه من الوضع ذكره ان اثبات اللغة

بالترجيح العقلي وهو باطل لان طريقه منحصر في النقل [illegible] والتواتر او الاحاد واما عادة بتوقف من النقل [illegible]

فيلحق الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديق زيد حيث لا عهد خارجي فانه يحمل على الجنس والاستغراق كما في قولك صديق زيد قائم

فاما فالحاصل ان المقدمتين حاصلان [illegible] الكلام [illegible] في المعرف باللام [illegible] ان معناه زيد صديقي

[illegible] الاضافة النسبية فقد ظهر لك مما مر [illegible] ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره في

المسند وان لم يكن حقه التاخير ايضا كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء اخوان والكرم في العرب والامام من قريش كما مر

العلماء [illegible] ولا يلزم منه كون كل ما في العرب [illegible] كما لا يلزم في زيد قائم او زيد [illegible] القائم

او الان في زيد ولا الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور لغير [illegible] انما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة وانما العالم

زيد في العكس فالاشهر الاقوى انه حجة للتبادر عرفا ونقله الفارسي عن النحاة وجوههم [illegible] مع [illegible] بعدم

النقل ايضا ويدل عليه استدلال العلماء بقوله انما الاعمال بالنيات في [illegible] المتفقة [illegible]

وانما الولاء لمن اعتق على نفي الولاء من غيره ونفي الولاء لغير المعتق من غير نكير وان كان يكفي القدح فيه بانه متفق التعريف

فالمسند

فانه مشكوك في الارادة ح

التفهيم بهذا التقرير اندفع ما اورد على الدليل بانه انما يدل على تيقن الارادة لا الوضع ح

في المسند اليه كما في قوله الاعمال بالنيات في قوة انما الاعمال بالنيات لعله الحصر [illegible] الفرق بين المطلق

بانما وعدمه وان فقهت بدلالة تعريف المسند اليه ايضا والانظر من يعتمد على دلالة تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة

تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالته انما على كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة هو التبادر في ان المراد

وقد يستدل بحجة المفصل العمر في مثل العزذوق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فان الوجوه المجوزة للفصل مفقود

سوى ان يكون الفصل الغرض وهو ان يكون المحصر مدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل ايضا بان ان للاثبات وما للنفي

ولا يجوز ان يكونا للاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكون لاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني

باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان ان انما هو لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا فان قلت انما الا التظليم

شيئا وما النافية لا ينفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فهي كافة كما في ليما ولعلما وغيرها صرح به ابن هشام

وغيره والتحقيق انه كلمة منفية لمعناها ولا لحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد نوقش بقوله تعالى انما المؤمنون

الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله

في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشيها الى الساعة لانذار غيرهم ايضا وفيه ان المراد في الاول الكمل منهم

وفي الثاني ان ارادة الله تعالى في اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت في زمانهم لا غيرهم لا انحصار ارادته تعالى

في ذلك اذ عرفت ان النفي يرجع الى المذكور جهرا وفي الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك

ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد اثبت التبادر كونه حقيقة بما ذكرنا ورجح منكر الحجية بانه لا فرق بين انما زيد

قائم وما زائدة فهي كالعدم وقد عرفت الفرق وخلاف المتون ايضا فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما

الهكم اله واحد وبين لا اله الا الله ويظهر لك بطلانه مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه ايضا

[illegible] والا فلا خلاف في حجية مفهومها ظاهرا والظاهر ان الدلالة فيهما بالمنطوق فلا وجه لجعل من باب

المفهوم والحق انه لا حجة في مفهوم اللقب لعدم دلالة اللفظ عليه باحد من الدلالات ولانه

لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى روح الله رسول كفرا لاستلزامهما نفي الصانع ورسالة نبينا ورجح الدقاق وبعض

لمخالفته على الدلالة ما يبين المخصوص بانه كر لا بد له من مخصوص ونفي الحكم عن غيره حاله والاصل عدم غيره ولهذا قول القائل
لست زانيا ولا اختي زانية يدل على ان المخاطب ولحقه زانيين واجب المطابقة الحد عليه بعد والجواب عن الاول او
نيلق الارادة مخصصة للاسم واللقب فتعد اهانة في الكلام حتى يحتاج الا فائدة خاصة في ذكره فائدته وفائدة
اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة التعريض لا المفهوم العدد فذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل
من صام ثلثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا فلا يدل على عدمه اذا صام خمسة ثم يحتاج جوازه الا ان جهة من
الشرع لان العبادة توقيفية يحتاج الا التوظيف الا ان القول الاول اما فله واذا صام الزائدة من عموم الصوم
فلا ضرر وجملا وكذلك الكلام في عدد الاذكار وادعية التسبيحات وكذلك في بعض الاخبار المنع عن التعدي في الظاهر
من جهة عقد وان الزائد مثل المامور به في الاجر لا لعدم الجواز واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء
بالخمسة لعدم الامتثال المطلق لا ان المفهوم يقتضي ذلك لو ورد الامر بجهة اخرى ولا يعارض به من باب في
مفهوم القول الاول يقتضي عدمه فلا بد من الترجيح مثل عموم الجمع المحلا باللام فانه ثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين
من النقل احدهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء منه باي فرد اكمل ارادته من الجمع ودخل تحت له في كل نوع
وثانيهما ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج لولاه لدخل ويحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل
يحكم بان المستثنى ما لم يكن داخلا في شيء لم يمكن اخراجه منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم
وهكذا واما النقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة السلب وتكونهما فانما هي ادلة للفرق
بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه البغية الى ان
فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل على التوضيح لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري من ان دلالة اللفظ
على المعنى انما تثبت من مناسبة ذاتية فلو لا دلالته ذات المعنى بنفسه لا اللفظ فاما ان يكون هناك تخصيص
من مخصص او ترجيح في الدلالة على المعنى او لا فعلى الثاني يلزم التخصيص بغير مخصص وهما قالان والجواب ان المرجح هو الارادة
الالهية لو كان هو الواضع كتخصيص الحوادث في اوقاتها ومن الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام

بالكناي

بالكنائي في وضع الحفاظ المرجح فيما ذكره لم لا يكون شيئا آخر مثل سبق المعنى للذهن من المعاني غيره مع
وضعه اخرى في تحقيق مع انه يرد فيه للتعيينين والعديد والمضا اللفظ بذات لذلك في وقت دون وقت
او في شخص دون شخص مما لا معنى له لان الذاتي لا يتخلف ولذلك وجه السكاكي هذا المذهب واوله بان مراده ان الوضع لم يهمل
للمناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان الفصم بالفاء لكسر الشيء مع عدم الابانة والقصم
بالقاف لكسره مع الابانة للفرق بين الفاء والقاف في الشدة والرخاوة كالقضم مع الكسر فثبت ان طريق ثبوت الوضع
هو النقل لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات الذوقية مما لم يثبت جوازه
الاستناد اليها في الاشياء التوظيفية التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية ولذلك لا يجوز اثبات اللغات بالقياس خلافا
كما جوزه قوم من العامة فيما لو دار التسمية بالاسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل
وجودا وعدما فبطله عصيرا وبعده خلا والدوران يفيد العلية فكان الوضع لتسميته خمرا لانه يخمر العقل فكانه
جزء تسميته كلما فيه هذه خمرا فيكون ترجيحا منه بالعموم كترجيحه في اثبات الكليات كما اشار اليه في اول الكتاب
وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزه في اللغة وقد يقال الدوران على
المستدل بان التسمية دارت مع كمال المحل وهو ماء العنب المخصوص فان المجموع اذا وجد وجد التسمية واذا انتفى انتفى
فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك ان من وضع كلاما على علم لم يسمع من العرب ولفظا منقول لم يسمع بعينه يكون ذلك
وكذلك اطلاق الرجل على من علم طريقة العرب وكذلك في المجازات وانواع العلائق ليس من باب القياس بل هو المستفاد
من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث يحصل الجزم بتجويزهم ذلك فهذا مما لا خلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد
على التبادر وعدم صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك وكون ذلك ليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو للتمييز
والفرق بين الحقائق والمجازات والحاصل ان الاجنبي باصطلاح قوم لو اطلع على اوضاع كلامهم اذا اطلع اليهم يستعملون
اللفظ في معان متعددة ولا يعرف ايها حقيقة وايها مجاز فلا ريب انه يعرف ان في ذلك الاصطلاح الفاظا
مفردة موضوعة للمعاني الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات

عادت
الشرعية والفاظه المستعملة في غير الموضوعات لها لعلاقة تجوز نوعها من الوضع وكونها كما هو الدائب والذي تعلق في جميع اللغات

والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به قد يقطع اليهم من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز بين

الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون فيها لفظا واحدا على الشاذ ان ايها حقيقة وايها مجاز فتحقيق

من لوازمهم فاما ان يصرحوا انه يتعلق الوضع او يظهر عليه من تراد لته بمجاز او انهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في آخر فمن

خواص الحقيقة التبادر وصحة عدم صحة السلب ومن خواص المجاز نبادر الغير وصحة السلب ومن العلم بالوضع الخاص كحصول العلم بالموضوع

بعنوان الحقيقة لتحصيل العلم بمطلق الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه كيف فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل

لذلك الجاهل انما اشكاله في تعيين الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك كتحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك لا ينفي

القول بثبوت اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان الوضع الشخصي او النوعي الحقيقي او المجازي فايهما

ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل والمزاوجين هنا ثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر فهو دليل عقلي على اثبات

الوضع للمعنى على ما ذكره المستدل لحض اثبات الحقيقة لا لمطلق اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة عدم امكان

الاستدلال عليه من طريق العلم من حيث الاستدلال على وضع الموضوع من حيث هو وضع الوضع واما طريق الاثبات الاستدلال

الوضع الموضوع من حيث هو الوضع الخاص فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب ونقل التواتر والاحاد كلها مدلولات

للوضع ودلالتها عليه غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا بد ان يوجه ما ذكروه من ان طريق ثبوت

اللغة اما تواتر او آحاد بان مرادهم ان طريقه القطعي واما ظني نحو الوحدة والتبادر وعدم صحة السلب والاستقراء

بكون هذه الهيئة التي هي مثلا مستعملا في معنى خاص في اكثر الموارد ومثال ذلك كلها من الظنيات وكلها مدلولات

للوضع واما خاصية العقل وكون الاول متيقن الارادة ونحوها فهي على فرض تسليمها من العلل الموجبة للوضع التي

يستدل بوجودها على العلم بوجود الوضع كيف وهذا هو الممنوع ونقل التبادر ونحوه في ادلة الوضع من جملة التوقيفيات

فتارة بالنقل المتواتر والاحاد وتحمل اتفاق العلماء الكاشف عن قول المعصوم او تقريره الكاشف عنه قبلا لا الاخبار

المتواترة او اخبار الاحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فلعلنا لا ماكنا فيه فنقول وقد يعارض الدليل

على فرض

٨١

على فرض التسليم بان الحمل على العموم احوط وهو باطل لان ذلك انما يتم في الوجوب فقد يكون التكليف بالاباحة هكذا قيل

وقد اورد عليه بالمنع في الوجوب مطلقا ايضا كما في قتلوا المشركين فان قتل النفس المحترمة اشد من مخالفة الامر الذي انه اشهر

في الاشخاص ومثلا ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والتي في القليل بالعدم الذي يقتضي كونه

حقيقة في الاعم مجازا في الاقل تقليلا للمجاز وحيث ان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص المخصص ظاهر في انها

للعموم ويؤيده التمسك بمثل هذه الشهرة اقول فيه نظر اما في الاول فلان احتياج الخروج الى التخصيص عند المستدل

يعني ظهور العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لمعنى صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين فلما كان ذلك البعض

محتملا لكل واحد من الاحتمالات فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لان العام ظاهر في الجمع حتى يحتاج

البعض الى المخصص فلعل منشأ التوهم نشأ من لفظ وقد خص منه ولعل المستدل بذلك انما هو ذاهب على من تخصص

وتكلم باصطلاحه والا فحمل مراد المستدل ان غالب استعمال الالفاظ التي يدعى عمومها في بعضها يصلح له اللفظ والعلية

علامة الحقيقة فالتحقيق فالجواب منع كون غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة سلمنا لكنه يفيد دليلا اذا لم يثبت الدليل

على كونها حقيقة في الاقل وقد ثبت واما في الثاني فلان تمسك المستدل ليس بنفس الاشتهار بل لان ذلك

المطلوب للحقيقة والمثل مطابق للواقع حتى ان ذلك المثل كيف مخصص في نفس الامر بان الله بكل شيء عليم وانما

قال وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص في نفس المثل حتى القائل بالاشتراك

بالاستعمال فيهما وظاهر الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا وما به لو كان حقيقة في العموم

لعلم اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل والنقل اما تواتر او آحاد والاحاد لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى

الكل فيه وفيه ان التميز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في نص الواضع او النقل عنه صريحا فقد يعلم بوجود الخواص كما اشرنا

والى حد موجودة فيها وهي التبادر وكما يتبع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في التواتر

لاختلاف الدواعي والموانع وحجة المتوقف عدم ظهور المأخذ وقد عرفته صيغة العموم على القول بوضع

الالفاظ الكثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة في العموم الشمولية الاجتماعية مجاز لتبادر خلافه دون العموم الافرادي

وكذلك لفظ جميع وما يتصرف منه كاجمع وجمعاء وجميع وتوابعه المشهورة ومنها لفظ سائر على الطائفة وان كان ظاهر

فى ارادة الباقى فانه ظاهر فى تمام الباقى ومنها كافة وقاطبة ومن وما الشرطيتين والاستفهاميتان واما الموصلتان

فلا عموم فيهما الا ان يتضمنا معنى الشرط ويفهم ذلك كما فى الشرطيتين من الخارج واما ال فالاظهر الاقوى يحمل على الموصولة

فلا عموم الا ان يجعل من باب الاطلاق المبنى كما سيجئ فى المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى ان ها حقيقة فى غير اولى العلم

ودعوى انه حقيقة فى الاعم منه كما ذهب اليه جماعة ثم ذلك النكرات الموصوفة لا عموم فيهما كمررت بمن او ما

نعم لك دعوى عموم الحاقى الزمانية مثل الا ما دمت عليه قائما والمصدرية اذا دخل الفعل المستقبل كما يجئ فى النفع ومنها اى

فى الشرط والاستفهام وعن جمهور الاصوليين انها عامة فى اولى العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار كلفظ كل

فلو كان لوكيله اى رجل دخل فى المسجد فاعطه درهما اقتصر على عطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطى الجميع

فهذا يكون عموم اى عموم ما بدليا كما فى المطلق بخلاف كل ومنها ومهما واذما واين وانى ولما ومنها ومتى وحيث

واين وكيف والزمان الشرطية اذا انعطف الحد منها واما اذا انفردت فقد يحمل على العموم اذا اقتضاه الحكم لنفى الحكم

عرفا مثل ان وهناك الفاظ اخر مذكورة فى تمهيد القواعد وغيره والمعيار فى الكل التبادر وان فهم التبادر حقيقة

والا فان اقتضاه الحكم تبعا فكما عرفت والا فلا عموم ويستقر الكلام فى بعض الاشكال والخلاف فيه بالخصوص

9 اختلف العلماء بعد اتفاقهم ظاهرا فى افادة الجمع المحلى عليه وبقى المطلب السيد على رسم مقدمات

الاولى المراد بالمفرد باللام العموم ~~فى دلالة المفرد المحلى على الجمع~~ اسم الجنس فلا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس

والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية

المقررة فى نفس الامر مع قطع النظر عن وضع اللفظ له فمفهوم الرجل الجنس ذات ثبت لها الرجولية الذى هو مقابل

مفهوم المرأة هو الجنس لا يعتبر فى تحقق مفهوم وحدة ولا كثرة بل يجتمع مع الواحد وفوقه والقليل والكثير ولفظ

رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا فى ان المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط شئ فيكون لفظ

المسمى الموجود مع وحدة لا بعينها ويسمى فرد منتشرا والاقوى الاول وذلك لان الاسماء التى تتبادر

ومع هذا لا يعقل الفرق بين النكرة واسم الجنس

عليها

باللام للعموم فى دلالة المفرد المحلى صح

عليها المعانى فى المختلف بسبب تبادر الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون وغيرها من

التغيرات للابدان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى يختفى وضع اللفظ له كما انه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللواحق

اوضاع نوعية مستفادة من تتبع كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصى بالنسبة الى كل واحد من المعانى بلاحظة

كل واحد من اللواحق فى كل واحد من الاسماء بعيد جدا فيستفاد من ملاحظة تبادر المعانى المختلفة على اللفظ

بسبب تبادر الملحقات بحسب المقامات ان مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق يوجد فى الكل ويتفاوت حكمها

باللام موضوع لكذا وليس ذلك فى مثل رجل الا معنى الماهية لا بشرط لانه الاسم الخالى عن شئ من اللواحق والمذكور انما له

بدون شئ منها فلم لا تقول ان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا او نحو ذلك فلا يجب

فرض الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى وليس انه موضوع للجنس والماهية لا بشرط لانا نقول

ان مفهوم الرجل مع قطع النظر عن التعيين فى الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى اللفظ فى التفهيم وثانيا انه لفظ

مستعمل فى الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكر وثالثا ان كل اللواحق

ليس مما يفيد معنى جديدا ولا يجب ان تؤثر فى المعنى تاثيرا وتغييرا فالتوهم فى هذا الاغراض لزوم اتمام الاسم

بهذه المذكورات وبدفعه ان تنوين التمكن ليس مما يتم به الاسم ولكنه لبعض الغرض منه الا انه مستقل بالاعراب

كما فى جاءنى ذيد فقولك رجل جاءنى لا امرأة انما يراد به الماهية وكذلك سهو على قرنى فى الحروب مما انه وكيف كان

فالظاهر ان لفظ رجل اذا خلى عن اللام والتنوين حقيقة فى الماهية لا بشرط شئ واذا دخله التنوين فيعتبر معه

فرد من تلك الطبيعة الموجودة فى ضمن فرد غير معين ومن هنا غلطوا فى هذه الوحدة الغير المعينة فى تعريف

الاسم الجنس وادخلوها فى معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين

واللام وغيرهما من المتممات واتضح ان كلا منهما لا بد له من الا العام وكونه كذلك فى بعض الاحيان لا يستلزم مطلقا

فان ذلك لا يتم فى مثل الرجل خير من المرأة وان قلت انما اخذ هذه فى تعريف النكرة قلت مع انه ينافى

الاطلاق القائل لا يتم فى مثل المثالين المتقدمين وفى مثل قولك لمن يسئل عن شبح تردد فى كونه رجلا

او امرأة انه رجل فان المراد من التنوين ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه المهية لا غيرها والى هذا
ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للمهية المطلقة فقولك رجل في جاءني رجل نكرة لا اسم جنس ولهذا اجعلوا [illegible] فيما
لا اسم الجنس ذا الالف لكنه قد يلاحظ ابتداء الطبيعة كما يجب ان يلاحظ حضورها في الذهن وعدمه فرجل في المثال
المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعيين الطبيعة وفي المثال المتأخر باعتبار ملاحظة عدم تعيين الفرد وبالجملة فههنا
اربعة امثلة رجل اذا خلي عن اللام والتنوين وهذا رجل لا امرأة وجاءني رجل او ضربني رجل والرجل خير من المرأة
اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذه اللفظة نظرا الى الكثرة
لا الى شخص الاسماء المعدودة لندرة استعمالها في المحاورات والا فلا بد من ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا ولعله
الثاني فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين اصلا كما في ضربني رجل او عند السامع كما في جاءني رجل
وعلى قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عنده بين القائل بين الاسم الجنس
والنكرة ولا يصح له جعل النكرة قسيما لاسم الجنس اذ لا يكون نراد منه اسم الجنس الغير الموصوف واما الرابع فهو تعيين
للطبيعة واشارة الى حضورها في الذهن على المختار وهو مجازي لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة
جزما فقد استعمل في جزء ما وضع ويجيء الكلام في باقي اقسام المعرف باللام وتتميم المرام ان رجلا مثلا [illegible] الكلام [illegible]
النظر عن اللام والتنوين لم يوضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين او اللام وغيرهما يحتاج الى دليل
فان لحوق تلك الملحقات في اكثر جميع الالفاظ ليس بسماع من العرب بل المرضي فيه من العرب انما هو نوعها ولا ريب
ان هذه اللواحق تتوارد على لفظ واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت تقديم رخصة بعضها على بعض بان تثنيه مثلا
رخص العرب اولا في استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وارادة المهية ثم مع الالف
والنون لسلب ذلك وارادة التثنية وهكذا اعتساف واعتساف فالقول بان الجنس المعرف باللام كان حاله موزونا
مع التنوين او اللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد من اثبات شيء خال من جميع تلك العوارض
يتساوى نسبة الجميع فلا بد من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما تتفاوت المعنى بسبب اللاحقات

الملحقات

الملحقات بمقتضى حاجة المتكلم بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا في مثل رجل ان هذه الحروف الثلاثة بهذا الترتيب
موضوعة للمهية المعهودة وانما وقع الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر بالوضع
توقيفي وان الحاكي نقل الاجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للمهية الكلية لا بشرط
وسيجيء الفرق بينهما وبين غيرها في مثل اسم الجنس عبارة عما دل على المهية الكلية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي
عن الملحقات ثم قد يلحقه تنوين التمكن كما في شعر هذا الرجل لا المرأة ومنه قول الشاعر علي في الحروب [illegible]
واما اذا الحقه التنوين المفيدة للوحدة فيصير نكرة ولا يبقى اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس واذا الحقه الالف
والنون فيصير تثنية فالمراد به فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا الحقه الالف واللام فان اريد به الاشارة
الى فرد خاص باعتبار العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول
والمصباح في زجاجة الزجاجة فيقال له العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ومنه
يا ايها الرجل وهذا الرجل وكذلك رجوع اللام الى الفرد المعين المعهود فقد ترجع الى الصنف المعين من
الجنس كالسيفا وذلك من ارجاع المعرف المحلى باللام الى الافراد المعين رفعه ولعل اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين
من الطبيعة المدخولة عليها اللام بلام العهد فكذلك ارادة احد معنى المشترك اللفظي لكنها هي [illegible]
في الارجاع الى الافراد الى اخر كما سنبينه ان شاء الله تعالى وان اشير بها الى تعيين المهية فهو تعريف الجنس وتعيينه
من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المرأة وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه لكنه لم يرد كما في
المثال المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد كقولك الحيوان جنس
والانسان نوع ثم قد يراد بذلك المهية باعتبار الوجود [illegible] يطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود في الخارج
من دون تعيين المعهودية في الذهن لكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لها يصح اطلاقها عليه كما في قولك ادخل
السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة المهية من حيث هي ولا من حيث وجودها
في ضمن جميع الافراد كالداخل فيما نحن فيه وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها المهية

باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وجعلوا المعهود الخارجي خارجا عن
المعرف بلام الجنس هو المذكور في كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفي فيهما في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى قرينة
اخرى وهي في الاستغراق وارادة فرد ما لكن لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاج الى معرفة اخرى ~~فان الاستغراق~~
وارادة امر خارج وهو ما يدل على [illegible] ان ارادة الماهية من حيث هي فيهما وعدم [illegible] ان ارادة البعض الغير المعين [illegible]
في الاستغراق فالاولى ان يجعل المقسم اسم الجنس اذا عرف باللام ويقال ان عقد باللام لمحض تعيين الطبيعة والاشارة اليها
كما هو الاصل من وضع له الالف واللام ولم يقصد [illegible] بحمل العدم فيما يحتمل [illegible] فهو تعريف الجنس وان لم يقصد به الطبيعة
باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان ثبت قرينة على عدم جواز ارادة
جميع الافراد فهو العهد الذهني والا فالاستغراق وبقي الكلام في ان الاول انه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج
في حمل اللفظ عليه او يحتاج الى شيء آخر والثاني ان يحمل على العهد الذهني كيف صار [illegible] عدم امكان ان يحمل على الاستغراق
والثالث ان ما وجه حمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيء في الخارج وهل هو من باب دلالة الفرد في [illegible] النكرة
بالمرجع والظاهر انه ليس [illegible] في كلام مثل النكرة اعني كان من باب [illegible] رجل من اقصى المدينة ومن باب [illegible] رجل
واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن
كاسامة فقد تريهم [illegible] معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين وحضورها في الذهن والتعريف
انما يحصل فيه بالة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالالة واما الكلي الطبيعي فلا من نسبة
بينه وبين اسم الجنس [illegible] اما هو نفس الجنس وليس كل جنس يكون كليا طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي معروض
لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم مطلقا واما الفرق بين اسم الجنس واسم الجمع فهو ان ~~اسم الجنس واسم الجمع~~ فهو ان اسم الجنس
يقع على الواحد والاثنين [illegible] بخلاف اسم الجمع الثامنة لا اختصاص للجنسية بالمفردات بل قد يحصل في الجمع ايضا
لا بمعنى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما في [illegible] النكرة انه الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير
معينة بل بمعنى ان الجماعة ايضا مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال ايضا مفهوم كلي [illegible] يتصور جميع الصور المتقدمة فيه

في

يعني لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال
العالم فقد ينون ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد ينون لمحض التمكن
ويراد به الماهية مثل ان الثقة لا تزوج الثيبات بل الابكار اذا اراد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان
هناك عهد خارجي وقد يراد من الرجال والنساء والولدان اللذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا
ان قلنا بكون الجملة صفة للمستضعفين [illegible] وقد يثنى ويقال رجالان وقد يجمع ويقال رجالات لا يعزب ذلك الآن
التثنية فلا يجري جميع ما ذكر فيه فان القدر المشترك بين كل واحد من المجموع ومجموعه موجود وهو مفهوم جماعة
الرجال بخلاف رجالان فان مفهوم اثنين من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينيات بخلاف المجموع
فانه ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن التثنية ايضا قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد الخارجي بل العهد الذهني
ايضا وقد يراد به الاستغراق فالجنسية يعرض الجمع كما ان الجمعية يعرض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام
قد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس فيجوز ارادة
الواحد ايضا ولهذا اي نظر قولهم في تعريف الحكم انه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث ينتقض
بالخواص [illegible] النبي [illegible] بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه جاز لان ابطال [illegible]
الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان قتلوا فلانا
وقد قتله واحد منهم مع ان ابطال الجمعية لا يوجب ابطال العموم فعلى القول بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور
المعروف فيكون [illegible] ايضا مجازا ثم يمكن ان [illegible] وارادة الجنس فلا يكون ارادة الواحد مجازا
بالنسبة الى هذا المعنى المجازي ومثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء يحتمل ابطال الجمعية ومعنى الجمع كليهما ويحتمل
الثالث اظهر الثالثة قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق
ووضع نوعي بالنظر الى اللواحق فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا
كما في الحقايق والمجازات فيحصل الاشكال هنا في ان المعنى المستفاد منه بسبب لحوق اللام والتنوين او غيرهما

ايها حقيقة وايها مجاز اذ كما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلايق فقد يكون وضع الحقائق

ايضا نوعيا باعتبار الهيئة والتركيب فبعد تعريف الماهية وتعيينها بسبب لحوق اللام لا ينبغي الترديد في كونه

معنى حقيقيا للمفرد المعرف واللام واما دلالته على العهد الذهني اوفى رجل والاستغراق ففيه اشكال وينظر من التفتازاني

في المطول ان استعماله في العهد الذهني حقيقة فان الطلق واريد منه الجنس وفهم الفرد من القرينة كما في قولك ادخل

رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الوضع الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمعتبر الاصلي من

ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايضا حقيقة

اذ هو ايضا من افراد تعريف الجنس وبسببه بقرينته على عدم ارادة فرد معينا او غير معين تحمل عليه بل يلزم ذلك

في العهد الخارجي ايضا على ما بين من عدم الفرق وضعف اخراجه عن تعريف الجنس وادخال حصة فيه ويظهر ذالك

من غيره من العلماء ايضا وهذا انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو الماهية لا بشرط والا فلو اعتبر الوحدة الغير المعينة

فيه يصير مجازا بسبب التعريف لاسقاط الوحدة عنه وارادة في اصل الموضوع له الا لم يتم في الاستغراق جزما

وانا اقول الظاهر ان المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس

هو الماهية المرادة عن ملاحظة الافراد مع التعيين والحضور في الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال اللفظ

في غير ما وضع له لان القرينة عن ملاحظة الافراد بعبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافات كما في رجل الرجل

للامرأة وهو حقيقة جزما لا نايحة عنه نظرا الى ما اشرنا اليه في مبحث استعمال اللفظ المشترك من وضع كل من المعاني في حال

الوحدة لا بشرط الوحدة وانه لا دخل في ارادة غيره معه ولا ريب ان حال عدم الملاحظة من بر لمال اعتبار الملاحظة

وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى آخر منه غير حمل لفظ الموضوع لمعنى على معنى كلي آخر له في الخارج والذهن

فلا يتوهم المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد منه صدق رجل على المشار اليه وغاية افادة اتحاد

وجودهما لا كونهما موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل غير معنى زيد رجل ولذلك يحمل الاول زيد

على المبالغة لان معناه ان زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذ عرفت هذا علمت

[margin] في المعنى من انواع الوضع توقع الاحكام الشرعية دون اللفظ المشترك

ان القول

ان القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلابد اما من القول بالاشتراك

اللفظي مع كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الآخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس

مجازا في غيره للتبادر في تعريف الجنس ثم نَدّعي الحقيقة في العهد والاستغراق فلابد له من اثبات وضع جديد

للهيئة التركيبية او يقول باشتراك اللام لفظا في افادة كل واحد منها وتعيينها يحتاج الى القرينة والتبادر في غيره

مما سنذكر بيانه احالة عدم ارادة الفرد بما ذكرنا وعلى ما ذكرنا من التفسير في الجمع المطابق للفرد فلابد

ان يقال انه حقيقة في الجنس اذا عرف باللام ولكن الى ان في الاستعمال الا الاستغراق فعلاه وضع جديد للهيئة التركيبية

[margin] البعض

وستحققه الا، فته تم وبقي الكلام في النكرة وانه حقيقة في اي شيء فنقول رجل جائني وامرأة وجاءني رجل

وجئني برجل ونحو ذالك ايها نكرة حقيقة وايها مجاز ام مشترك بينها لفظا او معنى ولنظره الثمرة في الحمل

على القرينة لقولك رجل جائني فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى في النكرة المصطلحة المجعولة

قسما لاسم الجنس ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المصطلحة

فاطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا ويحتمل كونها حقيقة في الاعم **تنبيه** اعلم ان الاستعمال الكلي في

الفرد يتصور على وجوه لابد من معرفتها ومعرفة ان ايها حقيقة وايها مجاز احدها حمل الكلي على الفرد كما مثل

ان يقال زيد انسان والانسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهوم الكلي الذي زيد احد

افراده وثبوته ثبوت الكلي للافراد المستنبط لا يقال ان حمل الكلي لا يقتضي الاتحاد فاذا كان المراد بالانسان في هو

المفهوم الكلي فيلزم ان يكون الانسان منحصرا في زيد لانا نقول الاتحاد والحمل لا يقتضي الا الاتحاد مع الموضوع

في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا والا لبطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس فالحمل

ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد وان كان يوجد الانسان في ضمن عمرو وبكر ايضا بوجود واحد وهكذا والحاصل

كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو مال قولهم ان الانسان حمل على زيد

مع الخصوصية يعني ان زيدا انسان لا غير ويلزمه كونهما موجودا واحدا وبهذا الوجه يكتفي بالحصر في مثل قولهم زيد الشجاع

ليعلم حال قولنا زيد الاسد ان بالالام واق اسناده مجازية او انه يجيء شيء منها على الاطلاق الحقيقي

على احد الوجوه وح فلا تجاوز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا الفرد
وفيه ان يطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا يتصور على اقسام مثل جاءني رجل وضربني رجل وهذا الرجل فعل كذا
فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد في كل منها بان يكون المراد جاءني شخص هو رجل لا غير بان يكون مع الفرد
موجودا واحدا ويكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا منشأ قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد
الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودا بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة
وبيانه انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلي وهو المعنى غني بالنسبة الى القليل والكثير المتمكن من التنوين
بخصوصه وهو مادة اللفظ المفرد بدون اللام والتنوين واذا دخله تنوين التمكن لم يصف في بعض الصور واما فيما
دخله تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى آخر بوضع نوعي وهو معنى النكرة كما ان التعريف الا في الموجبة
لمتنوع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما ففي قولنا جاءني رجل اريد شخص فيستلزم تلك النسبة التقييدية
المستفادة من المادة والتنوين لنسبة جزئية هو قولنا هو رجل بالحمل المتعارف والكلام فيه هو الكلام في زيد
الا ان كلام الاحمد في اطرافه ولا في نسبة كما بينا ولو اريد جاءني شخص هو لا غير رجل فيستلزم
المجاز في اللفظ بالنظر الى الاطلاق فان الجنيب المجاز مثلا لا غير فهو مجازي للفظ المركب من رجل كـ
فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا تستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل
اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارف هو لا ينافي في تحقيق الرجل في غير هذا الشخص فرضية وحاصل
ان اللفظ حينئذ استعمل في الفرد وذلك لا يستلزم حصر معنى قولك لا غير في هذا المقام قلت هذا الكلام ناش
عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز والتحقيق المقام ان الحقيقة هو الكلمة المستعملة فيما وضع له المستعملة في
ظرف التحليل للحمل الذاتي فانا اذا سمعنا ان الوضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع
واذا وصف لنا هذا الحيوان وتميز من بين الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا استعمل في الاوان
المجاز هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر بان يفيد ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي لا الحمل المتعارف

فان اهد

فان هذا في قولنا هذا ليس لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا كما استعمل الرجل الشجاع اريد من
هذا اللفظ في زيد على نحو يتضمن الحمل المتعارف او انه اشبه اتحادا وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع
بمعنى ان زيد اشبه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد الموضوع له لزيد من حيث
انه رجل شجاع ومن الاخرى حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث الخصوصية كما انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا
الاخير لا يجعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى الحقيقي ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارف
للمعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل جعله ذلك فان الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى الحقيقي الا
مذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن ان يتحمل الاسد عليه لا انه يفيد انحصار افراده فيه فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقي
على المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فاذا كان من باب الحمل الذاتي فهو بعيد كونهما موجودا واحدا
وهذا معنى انحصار المعنى الموضوع وانحصار المستعمل في المستعمل فيه واذا عرفت حال الاستعارة فيظهر لك الحال في غيرها
من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء يعني ان النبات
غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل هو هو نعم لما اريد منه النبات الخاص الذي رعوه فاطلاق الغيث
بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولا منافاة بين كون اللفظ
مجازا في معنى وحقيقة في جملته على بعض ما لك المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان
استعمال العام في الخاص يعني اطلاق الكلي في الفرد ان كان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد العام
مع الخاص في الوجود لا كونهما موجودا واحدا وبعبارة اخرى اطلق العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه
فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوص ومع اعتبار العينية
فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى في فرد آخر لاستحالة تحقق الخصوصية في موارد متعددة
مرة ومحال ان يصدق على عمرو بالحمل المتعارف انما هو بالنظر الى الخصوصية ومع الانسلاخ فهو معنى آخر
وهو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من الحمل المتعارف في حمل المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل حمل المشترك

اللفظ على معانيه او حمل الحقيقي والمجازي على معنييه ومن التأمل في جميع ما ذكرنا ظهر لك ان منع قولنا ان العام اذا
اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية منه ما ادعاه وكون العام منحصرا في الخاص وغفلة المعترض عما تدعوه الحال الى ان
يقول لا نسلم ذلك فان ارادة الخصوص مثلا لا يمنع احتماله في خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرف بطلانه
لانه استعمل في غير هذه الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية عنه منسلخة بالمرة حتى يصح احتماله
في الخصوصيات المتعددة وكلامنا في هذا المعنى المجازي فظهر بطلان قوله وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا
الشخص على ان احد دخول اللام الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة في المثال المشار اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المرأة وكون ذا
وذلك لان اللام للاشارة لا لشيء يتصف بعد دخولها الا اتفاقا فيستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة او
الحمل المتعارف كما في العهد الخارجي واياما كان فلفظ المدخول يستعمل في معناه الحقيقي ولا ينافي في ذلك كون المعرف
باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققه ومع ان الكلام في كون اللفظ الكلي حقيقة
في الفرد ولفظ الكلي هو مدخول اللام فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق مع اللام وغيرها من العوارض فان اريد
باللام الفرد كما في العهد الخارجي فيصح المقصود واما اذا اريد لا يعين الجنس فلا بد ان يراد من مدخوله
نفس الطبيعة المعراة في المفرد فما اشتهر بينهم ان المفرد المحلى باللام الجنسي اذا استعمل في ارادة فرد ما ويقال له المعهود
الذهني فهو حقيقة وبعض صح لان معيار كلامهم في ذلك الكلي انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة ولا ريب
ان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه
وارادة الماهية باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي فان قلت ذكروا ان الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد
لا يستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم لكنه يابى في اعتبار وجود الافراد وان لم يناف تحققها في ضمن الافراد
الموجودة مع انه لا مدخلية للام في دلالة لفظ الكلي على فرده فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي
من حيث هو كلي هو مدخول اللام لا المعرف باللام مضافا الى انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود
له الا في ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام وقد وضع للماهية المعراة في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك

(هامش: بجوز بلام الجنس)

(هامش: [illegible])

مثلا

مثلا انه لو قيل الرجل خير من المرأة وجعلته مستعملا في حال ملاحظة الافراد لم يثبت معنى الواضح كالمشترك في اكثر
من معنى لا يتردد في اصل الارادة تقريبا انها ليست موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد ولانا نقول ان
استعمالها على هذا الوجه مجازا ايضا وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير متصور فيما نحن فيه
لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما لا مفهوم فرد ما ومحل المطلوب هنا ان المعرف بلام الجنس هو مفهوم فرد ما ومفهوم
فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة تصفق ما ذكروه ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه
المعهود الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الاعيان الخارجية والاذهان تحصيل لذلك
الارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما نوع للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق
فرد ما يتحد معها في الوجود وليس براد جزما فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك
جئني برجل فانه اريد الماهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما يعني مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت ههنا انه حقيقة
ولم تقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس فهو موضوع لنوع من جهة التركيب
مع التنوين ونعني معناه فرد ما وهو كلي يرجع حاله الى الطلب الكلي لا الطلب الفرد والطلب الكلي في ضمن الفرد مطلوبه
فرد ما من الرجل لا الطبيعة التي حصل في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما
معين في الخارج بتعيين المخاطب فلو اردت من قولك جئني رجل الطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود
بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد واما في مثل جاءني
رجل فان اريد منه النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه بعينه الكلي على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائي هو مصداق
فرد ما لا مفهومه وطبيعة فرد ما موجودة في ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فيصح ان يكون حقيقة لاطلاقه على الطبيعة
الموجودة ومع هذا كله فالحق [illegible] مولانا [illegible] اخرج العهد الخارجي عن حقيقة الجنس [illegible] بالدخول [illegible]
ان [illegible] الحقيقي واريد منه الفرد بالخصوصية فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس من ارادة الخصوصية كما [illegible]
فان قولنا هذا الرجل ليس من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو الماهية الموجودة في الفرد لان

(هامش: والحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يصحح الفرد الموجود لا الفرد بمصداق فرد ما)

(هامش: [illegible])

المراد ان الفرد الذي هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا وظني ان توهم القوم لكون المعرف بلام الجنس حقيقة في المعهود الذهني

انما نشا من انهم لما راوا الاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع منها ما يفيد حكما للماهية من حيث هي من غير ابح وحظر

او حرمة او نحو ذلك مثل البيع حلال والخمر حرام والصلاة واجبة والصوم جنة من النار والخمر كذا وشرب ان هذا

مما لا يحتاج في تقرير معناه ولا تحققه الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل الماهية مثل صم وصل واشتر اللحم

واجتنب اللحم وغير ذلك وفي هذا الاخير يدل الامر على الايجاد للماهية في ضمن الفرد والاتيان بفرد منها دلالة

تبعية غير مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا الاتيان هو لا حقيقي للفظ فالمقصود بالذات من قول

القائل اشتر اللحم طلب تحصيل طبيعة اللحم لا الشرط الحاصل من حيث انه تعلقت بالفرد لكن يلزمه وجوب كون فرد

ما مطلوبا بالتبع وهو عين المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما مطلقا فظنوا ان هذا المعنى التبعي مدلول

اللفظ فان قلت ان المراد من اللام هو ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل

في فرد ما الا ان العقل لا يحكم بتعلق الوجوب الا في فرد ما وان شئت فلاحظ كلام المحقق التفتازاني في المطول

وقد نص على ان المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار عهديته في الذهن لمطابقته ذلك الواحد

الحقيقة فيطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود باعتبار

كونه معهودا في الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلي الطبيعي على كل

من جزئياته الى آخر ما ذكره وصرح في موضع آخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة

موجودة فيه في موضع آخر والحاصل ان الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت

الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو المعهود الذهني

ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضاف الى النكرة وقد صرح بذلك

في مواضع اخر ثم قال في آخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلق على واحد كما في ادخل

السوق ورايت اسامة مقبلة حقيقة ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال

وسيتضح

وسيتضح هذا في باب الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا للمعنى الذي يشمل

الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان المجتري والا لكان استعمال الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رايت اسدا

يرمي حقيقة لا مجازا لغويا فعلى هذا نفى الجمهور واستشهد بذلك على ان استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا رايت

زيدا فقلت رايت انسانا او رجلا فلفظ انسان ورجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا

اذا قال القائل اكرمت زيدا او اطعمت فقلت نعم ما فعلت لم يكن لفظ فعلت مجازا ثم قال وقد يستغنى بالنيرين

باللام اشارة الى الحقيقة وهذا الكلام كما ترى يشهد بانه اراد ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة ولما كان

لا نقول لو اريد من المعرف باللام الجنس فرد ما بل الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما هو مجاز وهم يقولون انه حقيقة

فينتقض بعض الاعتبار وانظر الى ما قيل للامام ما قال للام كيف يجري على ما في لغة ائمة الفن في ذلك هذا الكلام

الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبني على الصحة وهم في فهم اطلاق الكلي على الفرد وليس ذلك مقصور الامر لتعلق

بل فيه للنكرة للاصحاب ومداخلة فتفكر وقد صرح ان الفاضل الجلبي نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة فاقول به

غير عن غرض فالى ما يظهر من غيره تحقيقا ولكن حاصل انهم ان ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم او نحوان الاتيان

نفي خبر لتعريف الجنس ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان الاتيان فرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من حيث انه مستعمل في

نفس الموضوع له وهو الجنس فنعم الوفاق لكنه غير موافق الكلمات المتقدمة فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما بينهم

من الفرق بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال وهو كلام مرجح

حاصله لما ذكرنا من الدلالة التبعية فلا ريب ان رجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل وكذلك

رايت اسدا ورجلا ونحو ذلك فكيف يحمل تحقيق المقام على ما ذكره في باب الاستعارة وان ارادوا انه اطلق واريد

منه فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنه مثل رايت انسانا ومثل جاء رجل فهو مجاز لا حقيقة لان استعمال

اللفظ في غير ما وضع له كما بيناه فغاية الامر ان وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة للمجاز وكذا مناسبة الكلي للفرد

ما علاقة له بقي الكلام في ان طلب من قال ان صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب هو

الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز والاشتراك فهو للقدر المشترك وما
اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا التقدير المجاز لو استعمل في كل منهما لان استعمال موضوع الكلي في الفرد مجاز وما
به لان في ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا فانه لا يلزم من ذلك اشكال لا اغلاق في ذلك ان صيغة افعل
مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة
لانشاء نسبة بين الحدث والفاعل لا للمتكلم من حيث الطلب والانشاء الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره
عنه ووضعها بالنسبة اليها وضع حرف المتضمن للوجوب والندب والرجحان وهو النسبة الطلبية الصادرة
(اي الايجاب والاستحباب)
من المتكلم فهذا الوضع له كل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف فاذا استعمل الصيغة في الموارد الخاصة
فهي مستعملة بنفسها فيما وضع له لا انه من قبيل استعمال العام في فرده بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار حكم
بالجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات فكما ان كل طلب خاص من كل متكلم خاص في نسبة الفعل الى كل مخاطب خاص هو
الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيه حقيقة فمثل ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب وبكر لخالد اضرب وهكذا الكل منهما
مستعمل فيما وضع له لهيئة الطارية للنسبة في هذا المرجح من الوجوب والندب او الطلب الراجح الحقيقة راجع
الى معنى وضع له فلا يرد السؤال بان ذلك استعمال العام في الخاص حتى تفرع عليه الجواب المذكور لكن فعم هذا
السؤال انه قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحقيقي الايجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي حين الوضع
وجعله آلة لملاحظة الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص لافادة الايجاب مثلا بان يقول زيد لعبده افعل كذا
فهو مستعمل في معنى وضع له وكذا في الندب وهكذا في الطلب الراجح فلا فرق في المستدل في هذا المقام ان اراد
ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب الفعلة معنى صرف الرجحان وكيفية
ويكون افراده كثير من الطلبات الراجحة الصادرة من خصوصيات المتكلمين بدون قصد خصوصية الكلمات فهذا
ممكن بالنظر الى الطلب وان كان للطالب المتكلم في نفس الامر على احدهما فلا نعرف ان الافراد انما تختلف وتتميز
بتميز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب لملاحظة الوجوب والندب فهو استعمل في الوجوب او الندب فيكون

مجازا وان اراد القدر المشترك المنتزع من طلب الوجوب والندب بمعنى الامر الذي بين الامرين في يعم كلام المستدل
من انه حقيقة فيهما على المقدار في الموضوع له ونظر بطلان كلام المجيب ولعل المستدل اراد ذلك الخ لو فرض استعمال
الصيغة في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح مع قطع النظر عن ملاحظة الوجوب والندب وعدم الالتفات
اليهما اصلا فيكون مجازا كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط او الندب فقط فعليك بالتامل في موارد الاطلاق
الكلام وتميز انواعها وقت [illegible] حتى لا تخلط الامر هدانا الله واياك الى صراط مستقيم الرابعة مستقر ما ذكرنا من المستغرق في
الجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الافراد فان [illegible] كلمة اذا عرف بلام الجنس وارد منه
الاستغراق لا بد ان يراد منه استغراقه الجمع بالصدق عليه مدخوله فيكون عمومه لشمل الجماعات فيكون معنى جاء الرجال
جاءني كل جماعة من مجموع الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز صحة اذا لم يجئه رجل او رجلان ورد بان رجلا
او رجلين اذا انضم لا يعتبر بهما [illegible] جاء ولا بعضهم بغير [illegible] آخر فلم يصدق على كل جمع من الافراد من المجموع والمراد
ثبوت الحكم لا حاد كل جمع لا لمجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد والاثنين فلا يصح جاءني جمع من الرجال باعتبار
مجيء فرد او فردين واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك يستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلاثة مثلا
جماعة فيندرج فيه بعضها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقها فيندرج فيه ايضا في ضمنها بل يقول الخطابي حيث هو كل جماعة
فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد منها لكان تكرار [illegible] ولذلك
ترى الائمة يفردون الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالاجتماع بالمجموع من حيث المجموع واورد عليه اولا بنقض بقوله تعالى
وكل حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وفيه ان الحزب والامة في الآيات
قد اعتبرت مفردة ولم يعتبر فيه الاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الجزئية على حدة وهكذا في الامة فاليهود
امة والنصارى امة والمجوس امة وان كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود انه ايضا وهكذا غيرهم وثانيا
بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار ان يتكرر الحكم بالزام العلماء لا بد ان يلاحظ ثبوت الحكم للعلماء مرارا متعددة
فهو باطل جزما وان اريد انه لا بد ان يكون الحكم ثابتا له في نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ انه ليس

كك فهل تخصاهم وان اريد ان لنا ان نعتبر دخل الثلثة في الحكم باعتبارات فلا يعزى على انه يجوز ان يترطاح علام تداخل
بجماعات واجزائها كيلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم بالنسبة الى كل واحد فرد فرد انما يكون مع ابطال الجمعية
واعتباره بالنسبة الى كل واحد من المجموع مع ابقاءه على حالة الاصلية من اعتبار الجمعية والظاهر انه لا يفيد عموم الافراد
حقيقة واما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك فيصح ان يقال للرجال عندي درهم على هذا اذا كان
الكل مشتركا في استحقاق درهم واحد ولا يثبت به لكل واحد منهم درهم اذ المتعدد هذه فنقول اما الجمع المعرف باللام
فالظاهر انه لا خلاف بينا في افادته العموم ولا يعسر في ذلك ما ذكرنا من جواز ارادة الجمعية والعهد وغيره بل الظاهر
ان المتبادر هو العموم الافرادي لا الجمعي والمجموعي فينسلخ منه معنى الجمعية فالظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية
علمه وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الاصل المقرر في المفردات من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد
المحلى وكيف كان فالدليل تام على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز
الاستثناء مطردا والاباء فيما جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم وذلك لا يفيد ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول
المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى الظاهر مطلقا في كل مقام لم يقم قرينة على خلافه لا الجواز المتفق بسبب امكان
ان يكون مورد الاستثناء كالنكرة واما دلالة جواز الاستثناء على العموم فقد مطردا وكذلك الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين
ومن فروع المشتقين بالواو هي للفقراء وهي البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا مع الامكان والا فيصرف الى
ثلثة منهم لان المقام قرينة على عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المحلى باللام فقيل بافادته العموم وقيل بعدمه وطريقة
تقسيم الجمع المعرف باللام الى اقسامه بتقسيم القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي
في الافراد كما قد اشرنا اليه وقد يستشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادة العموم فمذهبه انه حقيقة
في الاستغراق ولعله يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس المتبادر في لي
نحو قرينة العهد والاستغراق ولان دخوله موضوع للمهية لا الافراد اذ الاصل عدم الترتيب واللام موضوع للاشارة
واليقين لا يعرض فيه عن الزيادة فيلزم الاثبات وتفاصيل هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي

ولنا

في كل واحد من اللام والمدخول والهيئة النوعية في مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا يرد ان
هذا اثبات اللغة بالترجيح الا انه يمكن ان يتمحض الهيئة النوعية الحاصلة في انواع الاشارة احتمال ارادة المتكلم
بالنسبة الى الكل متساوية فلا يجري اصل العدم في احدها والكلام في ان مدخل اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط
والاصل حقيقة لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر بعد تمكين الاستدلال هكذا في مقابل
من يعترف بكون تعريف الجنس معنى له اما متوحدا او كونه احد المعاني المشتركة في اللفظ ان اراد ان يكون حقيقة فيه
اتفاقا والاصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك وبقي الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق ويستدل له
ويدل عليه ايضا عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح في الوضع في كل موضع وان لم يوجد هناك قرينة ارادة
خلاف العموم ايضا فيصح ما في الرجل الا البصري واكرم الرجل الا السعيد واما الاستدلال بجواز الكلف الخزف
وضرب الا ولعدم جوازها هنا الرجل كلهم فضعيف لان عدم امكان اكل جميع الاخبار وشرب جميع المياه قرينة على عدم
العموم وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام لعله من مراعاة للمناسبة اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس
الدرهم البيض والدينار الصفر واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الحكم مجموع الافراد وفيه
ما فيه لما عرفت من ان العموم الجمعي ايضا افرادي وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وفيه انه يدل على كون اللفظ
للعموم طرد الاستثناء في جميع محتمل اللفظ للعموم وغيره على البرية الا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال
اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بالجمع قرينة على ارادة الاستغراق
والاستعمال مطلق الاستعمال وما يقال في الجواب عن الوجهين ان الظاهر انه لا احتمال للاكثر في افادة المعرف باللام العموم في بعض
الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام مع انما
هو في دلالته على العموم مطلق الجنس لو استعمل في غيره لكن مجازا على صيغ العموم التي ذهب اليها والدليل لا يثبت الا افادة
العموم في الجملة وهو غير المتنازع فيه فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي او على اطلاق الكلي على الفرد وقد عرفت بطلان ذلك ثم اعلم
انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لا يلزم ما ذكر من كونه حقيقة في تعريف الجنس ان الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث

نحو

والمفروض انه لا شك على شيء من افراده فيثبت الحكم لكل افراده والقول بان الطبايع انما تصير متعلقة للاحكام باعتبار
وجودها كلام ظاهري لان الطبايع بنفسها تصير متعلقة للاحكام وتتصف بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود
لها الا بالافراد وفيه انا نقول تتعلق بها لا بشرطها واذا تمكن المكلف عن الاتيان بها في ضمن المفرد فيصدق عليه
انه متمكن منها كما انها في سجيتها ولا فرق بين تعلق الامر بها وتعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها نعم بعد الاشتغال اليقيني
في الاوامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان باي فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنه واما في مثل
احل الله البيع فلا يسقط الحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد مسند وافراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع فقد سلك
منها مسلكا آخر في استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلى باللام في كلام الحكيم فقال ان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم بها
ولا عهد خارجي يكون مرادا بالفرض ولا فائدة في ارادة فرد ما يلزم الاغراء بالجهل فيتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام
يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي وغيره واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم
باعتبار الطبيعة على ما حررناه وباعتبار الحكمة على التقرير الآخر ثم ان الشهيد الثاني قال في تمهيد القواعد اذا احتمل كون
للعهد وكونه لغيره كالجنس او العموم حمل على العهد لاصالة البراءة عن الزائد ولان تقدمه قرينة مرشدة
اليه ومن فروعها ما لو حلف ان لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها
اذا حلف ان لا يأكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وفيه تأمل حيث لا يكون الاخضر معهودا
عنده الى ان الملاقة عليه الا بعيدا ومنها ان حلف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كما سبق اذ لو كان
الملاقة عليه معهودا في عرفه يحنث به الا ان ثبت خلافه كبلاد [illegible] فانه على العكس اقول لم يبق الا نفي ما [illegible]
من انه حقيقة في الجنس واصالة الحقيقة تقتضي رجحانه على الارادة المعهودة نقول اصالة البراءة لا تقتضي الحمل على العهد مطلقا
اذ قد تقتضي الحمل على المطلق او العموم فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فان جوزنا السجود على اي حجر كان فلا يجب علينا تكلف
تحصيل المعهود ولو فرض حصول غير المعهود فمثل المثال ليس وامثاله كثيرة مع ان ما ذكره من حكاية شرب الماء [illegible] المناقشة
في عدم كونه مثالا لما نحن فيه اذ العهد فيه انما هو في الشرب لا الماء فتنقض خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة

قد يتعين

قد يتعين الحمل على العموم مع انه لا يناسب قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا الكلام مع انه لا يتعين ما ذكره الا عدم ثبوت
التكليف في المعهود لعدم العلم بازيد منه لان المتكلم يستعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يقال في موضع قوله عدم ثبوت
الحكم الا في المعهود يعني اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتها والاصل عدم ثبوت
الحكم في غيره و[illegible] يرد عليه انه يتم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود ح غير معلوم المراد جزما نعم لو اريد
بالجنس ما يستلزم العموم كما عرفته سابقا فلذلك وجه لكن يبقى عليه الانظار الآخر واما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه
ففيه انه ان اراد انه يحصل العلم بسبب تقدمه بانه هو المراد والمعنى فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعاني المشتركة
فمن هو يبقى احتمالا للارادة المعاني الاخر ولا يناسب في ذلك التمسك بتقرير اصالة البراءة وان اراد وان التقدم المعهودية
لو ارادة العهد ويصححه فهو ليس الا مثل المقام قابلا للاحتمال للاجمال بسبب ارادة كل واحد من المعاني المشتركة ومجرد
صلاحية ارادة احد المعاني المشتركة لا يرجح الارادة كما لا يخفى ثم ما ظهر انه ليس المقام وخلط الكلام في هذا المرام وهو ما نقل عن
بعضهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشائعة فجعل الشهيد الثاني للافراد الشائعة معهودة وجعل الالف واللام اشارة
الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات ثم الكلام في مطلق العهد ونظر ان التقدم في اللفظ يرشد الى ارادة
المذكور سابقا في العهد الذكري والتقدم في المتعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة فيما كان
العهد من جهة ذلك فلهذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة لا مجوزة ويرد عليه مضافا الى ما سبق ان
التقدم في الذكر لا يعين ارادة المذكور والا فلم يبق الاحتمال الذكور فلتقدم الكلام في منع انصراف المطلق
الى الافراد الشائعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ في الافراد
المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقي والمحقق فيها دار الامر بين ان يكون المراد في كلامهم [illegible] الحقيقة العرفية
او اللغوية وهو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية هو منحط الف ولذا الكلام لا يعتبر ذلك على العهد ويراعى
اصل الوضع ويجري الحكم في جميع الافراد النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر المعنى اللغوي او حصل
حقيقة عرفية للفظ في المعاني المتعارفة مع بقاء المعنى الحقيقي ليصير اللفظ مشتركا بين الكل وبعض الافراد

لكن يكون استعماله في احد المعنيين اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين سائر المعاني اذ يحصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد الثابتة فقط لعدم خلية مجرد الشهرة في حمل اللفظ المشترك
وتوجيه ولمعارضة الشهرة في المجاز المشهور باصالة الحقيقة الارادة الافراد الثابتة لما كان يتحقق الحصول على اي تقدير
فيتعين ارادته دليل الباقي مشكوكا فيه وذلك ليس يترجح المجاز المشهور ولصاحب المشترك به بسبب اشتهاره بل لدخوله
في اللفظ التي تقدير الا اذا تقرر هذا فنقول ان العهد الذي جعله معيار الكلام هو هذا المعنى وهذا الامر خلية له في اللام
اللهم الا ان يكون اللام اشارة الى الحصر نوع المشترك اللفظي كما اشار الى امكانه سابقا الا انه ليس في ذلك كثير فائدة
مع افادة جوهر اللفظ ذلك فح يبقى الكلام في تتميم المقام بحيث يشمل العهد الذكري المشهور ان
الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقال افادته العموم نظرا الى الحكمة والجواب نحمل المشترك على جميع معانيه اجزاء
بانه قابل للاحاد والجماعات من بها الجميع ودلالة على الجميع محتاج الى الدليل والدلالة اللفظية مفقودة فانها محصورة
في الثلاثة وانتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المراد
جزما لدلالة على فرقه حيح الشيخ زه بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم يبين القلة
فعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يعبو الكلام الحكيم ورجح الجواب بانا لو حملناه
على الجميع لحملناه على جميع حقايقه فكان اولى وجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف
في الباقي حتى يبين اجماله في الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك
بينها على ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني اذا لم يظهر فيه قرينة على التعيين فهو بل الحق التوقف
والاجمال حتى يظهر المراد اقول والتحقيق ان يقال الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الاولى الاخبار عنه كجاءني رجال او به
على ما هو المتعين في الحكم عليه ليبنى اصل المسند عليه الثالثة الامر بايجاده مثل اقم نوافل والرابع جعله متعلقا بمأمور به
مثل اعط ثلث مالي رجالا او علماء او صفهم في ايام او صم اياما ونحو ذلك فقد الايراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه
والا مقصد الاتيان الفعل اليه والمقصود بنحو ذلك الفعل اما معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب كما في قوله

وجاء رجل من اقصى المدينة فهي مثل ذلك لا يقتضي الحكمة بحمل اللفظ على العموم اصلا وسيقى في الجمع افادة الكثرة ولما
لم يتعين من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزما فالذي يستفيد من المثالين الاولين بعنوان الجزم هو مجيء ثلث رجال
وثبوت ثلث دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للمبيع فلا بد من معرفة اشخاصها
بصيغة خاصة بها او بما يعمها فلا يتاتى الجواب المذكور فيه وحملها على الاقل ينافي الحكمة لعدم التعيين
الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى فيكون الاشكال في تعيين المبيع لا في تعيين المبيع
بان يقال لا اجمال في بيان العدد لحيث ينافي الحكمة وهو المقصود بالذات في هذا المثال كما في جاء رجل من اقصى
المدينة وانما يحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين اشخاص المبيع كتعيين الرجل فيحتاج في المثال المذكور
الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض فان المفروض ان المقصود في جملة بيان الحكم لتخص المبيع ومعلومية حاله
كما هو في شان الحكيم في بيان الحكم ومما ذكر ظهر ان ما اورده على الجواب المذكور من الشفقي بانه اذا حصل عدم المنافات
بالحكمة بحمل اللفظ على القدر المتيقن من نحو لوله فيجري ذلك في المفرد المعرف فكيف فما وجه حمله على العموم نظرا الى
الحكمة لا يتم الا ان يراد الكلام المستدل والمجيب على بعض هذه الصور لا مطلقا لان ارادة جلية بيع غير معين
في قوله احل الله البيع لا يتعقل له فائدة وحكمة بخلاف الكلام في مطلق الجمع المنكر واما الصورتان الاخيرتان
فان اريد منهما مثل ما اريد في قوله نعم وجاء رجل من اقصى المدينة من الحكمة تقتضي الحمل على العموم وان لم يتحقق ارادة
الاقل لحصب العدد دليف وان اريد الاتيان به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا
بل يحصل الامتثال بالاقل الافراد ويحصل الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد من الامر بالكلي
فكما ان قولك اضرب رجلا يقتضي الامتثال بايتان اي رجل يكون فكذلك فيما نحن فيه اذ كما ان كل رجل يصدق عليه
انه رجل فكذلك كل رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك في مقام التخيير والتمييز بين الاقل والاكثر
لا يتعين الا كون الاكثر افضل فالاقل متعين المراد فالعمدة في تحقيق المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع
المنكر في الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة ففي الاول لا بد ان يحمل

على العموم لئلا ينافى الحكمة وعلى الثانى يكتفى بالاقل لاصالة البراءة عن الزائد وحصول الامتثال بالاقل
وحصول العلم بارادة الاقل والشك فى الباقى فهو مشترك بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ الظاهر فى اى
من المعنيين والظاهر فى الصورة الاولى بل المتعين هو الاول وكذا فى الصورة الثانية والثانى فى الصورة الاظهر
هو المعنى الثانى فيحمل عليه ويكتفى بالاقل الى ان المجرد يظهر منه ترجيح ارادة التعيين فاما الحمل على العموم فيفتقر الى البيان
ان كان له اجمال ثم ان ما ذكر من ان الحكمة يقتضى الحمل على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة
والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة الى بيانه ولما كان الاصل عدم تلك الحكمة والظاهر فى اكثر
الخطابات انه وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان كلام المجيب فى ان الاقل متيقن الارادة والباقى مشكوك فيه وهذا
لا يتم مطلقا فان الامر الدال على التخيير فى ايجاد الطبيعة لا يبقى معه شك فى عدم وجوب الازيد من اقل الافراد فقول
القائل اعط زيدا دراهم على ما هو الظاهر من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا لا من غير وجه يجعل من قبيل المهية
يكفى فى اجزائه ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك فى عدم وجوب الازيد ثم ان اراد المجيب ان الحمل على الجميع من حيث انه
مجموع معانيه المشترك فيها اللفظ لا من حيث انه احد معانيه فعلى هذا المعنى عموم الافراد فى المجموع كليهما
فيتجه الجواب بمنع الاشتراك اولا وبمنع الظهور فى الجميع ثانيا وبمنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل
على الجميع احوط معارض بانه قد يكون خلافه احوط على ما ذكر فلا يرد ما يقال ان منع الاشتراك اللفظى لا يضر
المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشتمل جميع الافراد وقد ظهر من جميع
ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ عليه حقيقة بل على مذهب المجيب ايضا
فان حمله على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل جميع المعانى فاتضح من ذلك انه لا نزاع فى عدم
دلالة الجمع المنكر على العموم لجوهره بحيث يكون لو استعمل فى غيره كان مجازا فما يتذبذب فى تحقيق دليل
الحكم الى ان اقل ما يطلق عليه صيغة الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان والقول بعدم جواز اطلاقه على الاثنين
مطلقا ضعيف ولا فرق فى ذلك بين المكر والسالم وغيرهما والظاهر انه لا نزاع فى نحو نحن وانا

يتفطل الى

وجه

وجه لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا تبادر الزائد على الاثنين عند الاطلاق
وعدم تبادر الاثنين ويؤيده ذلك وضعهم للتميز بين التثنية والجمع علامات ولامارات مثل الالف والنون والواو
والنون وغير ذلك احتجوا بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين كما زاد عن السدس
فاطلق الاخوة على الاخوين مما زاد والاصل فى الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال على المطلق لا الاية لكنه
يكفى القرينة لا مفرد والمطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهارون وفيه
منع الاختصاص بل هما مع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما فى مستمعون وبقوله الاثنان وما فوقهما
جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد فى الحديث المؤمن وحده جماعة اذا لم يكن معه من يصلى
معه مع ان بيان اللغات ليس من شانه فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان النزاع انما هو فى صيغ الجمع لا فى
لفظ الجمع فانه بمعنى مطلق ضم شيء الى شيء وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ليس الثلاثة وما فوقها وكذا لفظ
الجمع فانه بمعنى مطلق ضم شيء الى شيء اذا لم يفصل به المعنى المصدرى اعنى الانضمام فالظاهر انها كيف محل نزاع والنفى
هو خارج عن محل النزاع هو ما وجد من عين مطلق الضم والاولى وفانه يصدق فى الاثنين لكنه حقيقة فى الجمع ان
النكرة فى سياق النفى يفيد العموم لا خلاف ظاهرا فى ان النكرة فى سياق النفى يفيد العموم لا خلاف ظاهرا فى ان النكرة
فى سياق النفى يفيد العموم فى الجملة لنفى بعضها بالنصوصية وفى بعضها بالظهورية اما الاول فيما اذا وقعت بعد لا التى
لنفى الجنس وكل فيما كانت صادقة على القليل والكثير كشيء وفيما كانت ملازمة للنفى كاحد وديار وما من وكل
نكرة من كون الثانى فى اهل العلم ولم ولن وليس وغيرها ولا والمطلق اما الثانى فهو ما اذا وقعت بعد ليس وما ولا المشبهتين
بليس وقد خالف فيه بعضهم وادعى انها ظاهرة فى العموم فى الاول لا يجوز ان يقال لا رجل فى الدار بل رجلان ولا من
رجل فى الدار بل رجلان وجواز الاستثناء بان يقال لا رجل فى الدار الا زيد الا انه فى النصوصية كما توهم كما
لا ينافيه فى الاعداد بخلاف الثانى فيجوز ان يقال ليس فى الدار رجل بل رجلان اذ يراد بالتنوين الا وحدة

ما فى الدار رجل بل رجلان

لا الوحدة العددية المعينة فيكون النفى راجعا الى الوحدة ولكن الظاهر منه الوحدة الغير المعينة فهو ظاهر فى العموم

فالمثال المذكور اخراج عن الظاهر كما لو قيل ما في الدار رجل بل اثنين وان سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوج جاز سلب حكما بالسلب عن كل فرد فهو مخرج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظاهر انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية في ذلك وان الحكم بالظهورية والنصوصية ليس لا يختلف فيها فقولك لا رجال في الدار ليس نصا في العموم لكنه نص في افراد الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في العموم الافرادي ايضا كالجمع المحلى باللام فمعنى الجمعية وذلك الجمع المذكور ان لا رجال في الدار بل رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي فيما ذكرنا والظاهر ان النكرة في سياق الاثبات تستعمل للعموم ليس مثله في سياق النفي في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة في سياق الشرط كذلك وفرعوا عليه ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الالف وان ولدت انثى فلها المائة فولدت ذكرين او انثيين فيشرك بين الذكرين في الالف والانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما والاظهر ان مرجع ذلك الى

والخاص يتعلق الحكم بالطبيعة فعمومه من هذه الجهة كما ذكرنا في المفرد المحلى واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد او بكونه في معرض الامتنان عند بعضهم ولذلك قد صرحوا في قوله تعالى لو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة من اعتبار قيد زائد من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من غير جهة ... او الوقوع في معرض الامتنان ... في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من ... ولذلك لحمل على الافراد الشايعة لانها مورد الاستعمال في الاطلاقات ... كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها تشمل الافراد النادرة والطلاق كلامهم يدل ايضا ذلك ايضا الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقله في تمهيد القواعد وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الوضوح النادرة فيقتصر في المطلقات وحملها على الافراد الشايعة وتتبادر في العمومات الا الافراد الغير الشايعة

ايضا ان لم يكن في غاية الندرة واما هو في غاية الندرة فيتوقف فيه ويحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افراده الا ان يقال لما كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها ينصرف الى وجودها الى ... لئلا يتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبايع متعلقة للاحكام كما اشرنا سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا الايخلو عن خفاء فان المطلق على ما عرفوه في بابه هو الحصة الشايعة في جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لا بشرط والنكرة هو الماهية بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه في تعريف المطلق واتفقوا على التمثيل بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه في الفرق بين العام والمطلق بان المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط شيء بان يقال ان المراد برقبة في قوله اعتق رقبة هو مثل ما اريد بالمسيء في قول النبي ص لعلي ع في الحروب بغمامه او رجل في قوله جاءني رجل لا امراة كما اشرنا سابقا ومقتضاه جواز عتق الكلي من ... في ضمن واحد ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي اذا كان ... الحصول الا في ضمن الواحد لا لانه مقتضى الامر بعينه ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حققناه في الواجب التخييري ومن ذلك اتصف بالامر الاجزائي فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل مستفيد من خارج او نقول ان الطبيعة لا بشرط اذا تصور له قيود وشرائط متعددة فتقييده ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا القول القيد لكونه ... الا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى سائر القيود فالرقبة في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين موضوعة للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والمرض والصحة والكبر والصغر والبياض والسواد كما مر الاشارة اليه ولحوق التنوين وغيره ... الا الامر في هذا الكلام تقييده بارادة فرد ما منه وهذا لا يخرجه عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلق ومهية لا بشرط بالنسبة الى سائر القيود وهكذا او مرادهم في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة ثم يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة ايضا

يكفي

باعتبار الجنسية فرقة تطلق بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة المعينة وتكون باعتبار ملاحظة الوحدة
الغير المعينة تفاوتهم ذالك واغتنم فانه نفيس قوله ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في المثنى
واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين وخروج فرد منه غير مضر الا ان يعتبر
منضما الى الواحد من فردى الاثنينيات المعدودة كما اشرنا في عموم الجمع الا انه لا يتم في التثنية المنفية
فيصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكروه
اذا اريد منه العموم الجمعي على الكل الافرادية ايضا كما اشرنا واما العموم الافرادي كما بينا انه هو الظاهر في الجمع المحلى
فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت باعتبار النصوصية والظهور بعد فالنكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافرادي
مثل لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فانه لا يشمل بعض الاحاد كما في لا رجال في الدار بل رجل او رجلان
او يكون ظاهرا فيه لو لحقه غير الجنسية والمفرد نفي واما في مثل ليس رجل في الدار وليس رجال في الدار فالمفرد
اظهر في الشمول لان نفيهما صالحين لارادة الوحدة المعينة وغير المعينة وفي الجمع احتمالات ثلث العموم كالمفرد
بالنسبة للجنسية ونفي الجمع الواحد واثبات الجماعات ونفي الجمع واثبات الواحد او الاثنين واما المفرد
المعرف والجمع المعرف فالامر فيه واضح جدا لقلة الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال ارادة العموم المجموعي
ليس(؟) ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال
نقله في التمهيد عن الشافعي عن المحققين وقال ان اهل القاعدة من الشافعي نقل عنه كلاما آخر يعارضه ظاهرا
وهو ان حكاية الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه
لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان مختلفتان في محل التوارد فالاولى فيما كان جوابا عن سؤال بخلاف الثانية
وتفصيل القول فيهما اما الاولى فهو ان السؤال اما عن قضية وقعت او عن محتملة ان تقع على وجوه مختلفة واما
على تقدير وقوعها كذالك وعلى الاول اما ان يعلم ان المسؤول يعلم بالحال على النحو الذي وقع في نفس الامر او لا يعلم
سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم في الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقعة حسب ما وقع في نفس

الام

منه صح

الامر واما الثاني فان كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف اليه الاطلاق المسؤول فالظاهر ان الجواب ينزل عليه
والا فيحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال مع تفاوت الحال والظاهر انصراف الجواب الى الاطلاق
السؤال يستلزم الابهام والاجمال والاخلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح واما فيما لا يعلم فهو كذلك
الا ان عدم العلم فان علوم المعصومين ايضا حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم اللازم اليقين ولا يجوز نقض اليقين
الا بيقين مثله للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة عليه وما يقال ان ثبوت علمهم بنفس الامر في الجملة
فيه وهينا نقض قولنا لا تنقض اليقين الا بيقين العلم الحاصل لهم فثبوت بعض العلم اليقيني نقض عدم ثبوت العلم لهم اليقيني
فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري اذ ملاحظة اليقين والشك بالنسبة الى كل واحد
من افراد العلوم لا بالنسبة الى القضية المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله
وما يقال ان القضية الجزئية منقضية الحصول وان هذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما هو
بالشك اللاحق عن اليقين الاخر ولا يظهر اندراجه هذا الشك في النهي الوارد في قولهم لا تنقض اليقين بالشك
فهو ايضا في غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم
بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين علم في الحديث فيشمل جميع الافراد واما ثالثا
فلان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته وان كان العلة تنفي الشك والوهم فالشك قد
يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب اليقين وعلى اي التقديرين انما سبب نفس اليقين فان بني على ذالك لا يوجد
مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير
معلوم وقد خلطا فعدم العلم بكون ذالك مع العلم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب عدم
العلم وفيه ان ذالك انما يتم اذا علمنا بان فيما لا نعلم حالة من الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها ما هو معلوم
لهم وهو فيما نحن فيه مم اذ لا نعلم عن قدرة ما لا نعلم حالة من السؤالات ما يعلمه المعصوم واما الثالث
وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو ايضا يحمل على العموم ان لم يكن له فرد ظاهر ينصرف اليه واحتمال ان يكون المقام

مقتضى للابهام فلعل للسؤال اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل

لا يتقيد اليه مع ثبوت الظهور في العموم فعدم الحكم يكون للمقام مقتضى للابهام يكفي في الحمل على العموم واما

الثانية فهو انه نقل فعل المعصوم ع سواء علم جهة الفعل كالواحد ما لا على بدء مسلم فاسد وجوبا اولم يعلم كما

لو اخذ الا على يد لخطل ولم يعلم جهته فلا يجوز التعدي الا ان يثبت بدليل من خارج او نقل حكمه في مادة مخصوصة

مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من غير سؤال وهذه مما يقولون انه قضايا

الاحوال وانه لا عموم فيها فانها محتملة لاقتصاره في المادة المخصوصة فيصير في غيرها مجمل الحكم فلا يصح الاستدلال

واما التعدي في مثل قوله ص في جواب الاعرابي كفر حيث سئله عن مواقعة اهله في نهار رمضان فهو من جهة

فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم وسيجيء في باب القياس ولنذكر للقاعدتين مثالين الاولى ان امرأة

سئلت عنه ص عن الحج عن امها بعد موتها قال نعم ولم يستفصل هل اوصيت ام لا الثانية حديث ابي بكر

ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال النبي ص زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال بها على جواز

المشي وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكر قليلا فالقدر المتيقن هو ما لا يحصل الكثرة فيه عادة

المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة مثل يا ايها الذين آمنوا

ويا ايها الناس اتقوا ونحو ذلك لا يعم من تأخر عن زمن الخطاب بل الظاهر من بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب

اكثر اهل الخلاف وذهب الآخرون الى العموم والشمول والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا

وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشئة عن قولهم بقدم الكلام النفسي وجعلهم التكليف من جملته وفيه مع ان

الكلام النفسي غير معقول ان التكليف طلب والطلب اعراض في نسبتي لا يتحقق الا بتحقق المنسوبين فالمفروض

المخاطب المطلوب منه فيلتقي تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه فيلتقي الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق

وقدم الطلب مع انه لا محصل له لا يدفع الالزام بحدوث التكليف لانتفاء الكل في الازل بانتفاء جزئه فيكون

الكل حادثا ويضعف جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل والنائم وامثالهم من الصبي

والجنون

والجنون في المعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بالحسن والقبح العقليين ونتيجة ذلك انه المقرر في تلك الالفاظ كون

موضوعة للحاضر تحكم به الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفق من الموجود والمعدوم فالاصل

ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت القرينة ثانيا اما الاول

فلما ذكرنا من استحالة الطلب من المعدوم فان قلت ان الطلب التعليقي ممكن لا يحصل له في المعدوم لا يقتضي الطلب

موجودا ان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك الكلام بعد وجودهم وبلوغهم

لا الطلب منهم الفعل بانتفاء المطلوب وجودا وان ذلك ليس من قبيل امر زيد بتعلان كذا ومابينا على تسليم جواز

ذلك وان المراد من التجوز هو اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين وامرهم بتبليغهم ذلك

اياهم نقول ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات ان اريد التعلق بالكل وان اريد استعمال

اللفظ في الحقيقة والمجاز على البدل وهو غير جائز لما حققناه سابقا وما يقال في دفع ذلك من ان جميع الخطابات

معلقة على شرائط التكليف وهي محققة بالنسبة الى آحاد المكلفين فمن حصلت له يدخل تحته وهذا امر واحد لا تعدد

فيه فلا يستلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه ان التحقيق ان الخطابات المشروطة لا تتعلق بفاقدي

الشرائط كما حققنا سابقا والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وقد بينا في مباحث الاوامر ان الواجب المشروط

فلا بعيد فالخطابات المطلقة لا تتعلق الا بالواجدين والمراد من التعليق بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد للشرط

اذا صار واجدا فيتعلق به الحكم وقد بينا سابقا ان الاصل في الواجبات هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل خارج

فلم يتعلق المطلقات الا بمن يوجد الشرائط الفعلية سواء قارن ذكر الشرط لاصل الخطاب او ثبت من دليل خارج

فيثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات المشروع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات

المشروطة وبطل التنظير والمقيس عليه واما الثاني فمعدوم لان ما يتوهم كونه دليلا عليه هو الاشتراك في احكام

التكليف مع كون الرسول ص مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطابات كما لا يخفى وما ذكرنا يظهر ان القول بان علمك

الخطابات بالنسبة الى المعدوم من باب المكاتبة والمراسلة الى الغائب فكما انه يجوز الخطاب في الكتب للغائب لا يعلى

يعني المعدوم قبيح اذا كان محض الطلب الحقيقي لا يجوز الطلب عنه مع مصب التعليق قلت اولا ان الطلب التعليقي ايضا لا يحصل له فـ

الا بوجه او ازيد وهكذا الحرز للعالم بالواقف مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة بهذا الكتاب لا وجه له لان الكلام
في المكاتبة والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا لانها لا تصح الا الى الموجود الفاهم اذا اريد منه الطلب الحقيقي والا فيكون
المراد من المكاتبة ايضا هو الحمل على ما يشتمل من الاحكام من باب الوجه للمتكلم والتي طبع من ان احتمال ذلك لا يكفي
فلا بد للمدعي ان يثبت ذلك فان قلت فاذا نسخ الخطابات ولو على سبيل المجاز فما الذي يثبت التكاليف
للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت كفى الله بتبليغ رسوله صلى الله عليه انهم اذا وجدوا يصيرون مخاطبين بهذه الاحكام
وحجز رسوله خليفته وهكذا او لا يلزم من ذلك اعتبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد في خطاب المعدوم
لان ذلك اعتبار الموجود كالمعدوم وذلك نظير ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالمحصل انا لا نقول ان مخاطبة
المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل آخر من الاجماع والضرورة
والاخبار الواردة في ذلك المدعى فيها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شموله المعدومين مجازا
بمعنى اعتبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة
او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل آخر مثل الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاي ثمرة
للنزاع بين القول بكونه حقيقة في الاعم او مجازا في الخطاب الملفوظ الموجود والمعدوم وعدم الشمول اصلا وثبوت
الاشتراك من الخارج قلت تظهر الثمرة في فهم الخطاب فان خطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح
فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم ان يفهموا فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم الفحص عن اصطلاح
زمن الخطاب بل لا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو خصصنا الخطاب بالحاضرين فيجب على المتاخرين التحري والاجتهاد في
الاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون صح
ومنها اصل عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر لذلك
وربما يذكر هنا ثمرة اخرى وهي ان شرط الاشتراك ان يكون المتاخرين في النزاع والاحكام من قطع النظر
عن الورود وكل الخطاب الجمع وان يكونوا من صنف الحاضرين فلوجوب صلاة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي
او نائبه الخاص لا يوجب وجوبها على الغائبين لذلك لاختلافهم في الصنف لانهم يدركون السلطان
من حيث صح

العادل

العادل او نائبه بخلاف ما ان ثبت فيه القول بشمول الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الاية على نفي اشتراط
حضور الامام او نائبه بخلاف ما لو اختص بالحاضرين لانهم واجدون لسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدي عنهم
الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم وان جعل نائبه اذ اعتبار الاتحاد في الصنف لا بد منه فلم لا يحتاط به رغم في الصنف
من حيثية كونهم في عصر النبي انهم كان تحت لوائهم خليفة وامثال ذلك في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك علم
الحكم بالاحكام كالكفر حضور السلطان او نائبه فما يحكي فيه على العدل به لما هو من دليل خارج من اجماع او غيره
بالاشتراك الغائبين معهم من جهة المخالفة او التفاوت مما يهدم اساس الشريعة والاحكام راسا صح
من القول الوارد على القول باشتراط السلطان او نائبه باطلاق الاية ويستدل به على ابطال الاشتراط ان وجه عدم التقييد
في الاية بهذا الشرط كون الخطاب مختصا بالحاضرين وورود الاية مورد الغالب وحصول الشرط يومئذ فالواجب
بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم به الاستدلال باطلاق الاية في نفي
الاشتراط للزوم القبح بارادة المطلق وارادة المشروط والحاصل ان القول بان الاجماع يثبت على الاشتراك الا فيما وقع
فيه النزاع لا معنى له الا لزوم ادعاء الاجماع في كل واحد نقل الاشتراك المتفق فيها والقول بان شرط الاشتراك
اتحاد الصنفين المستلزم لثبوت امر وجودي هو ما به الاشتراك لا يمكن تغيره بان المراد ان الفريقين متى كان
الا ما وقع النزاع فيه فيكون كل ما لم يقع فيه النزاع صنفهما واحدا وما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان
المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك مطلقا ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص في كل واقعة مجازفة والواجب المشروط
مطلق بالنسبة الى واجد الشرط ومشروط بالنسبة الى فاقده ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد
الفاقد للشرط يصير الواجب بالنسبة اليه مطلقا كما لو فقد الواجد في زمان الحضور وقد يحصل الشرط بعينه في زمان الحضور فيقال
ان الفوت انما كان من جهة زمان الحضور وان ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض في زمان النبي ص جماعة
من المسلمين بقوا في ايدي الكفار واذهبتهم الى بلاد الكفار في صلاة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم
صلاة الجمعة على القول بالاشتراط فلو فرض ظهور صاحب الزمان ع اليوم او نائبه الخاص فلا ريب انه يجب على من ادركه
اقامة الصلاة فآل الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك هو وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور

فبعد ثبوت الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه
ومجرد احتمال مدخلية كونهم مدركين حضرة النبي صلعم ومصلين خلفه مثبتة للشرط كما ترى اذ احتمال ذلك مما لا يحصر
ولم يقل احد بذلك في غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراط مطلقا يعني
ان الوجوب مشروط بوجود الشرط فيما اشترط وجوده فقط ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل النافي
للشرط على النفي باطلاق الآية فيمكنه الرد بان الخطاب مخصوص بالحاضرين مجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة
اليهم لعله لكونهم واجدين للشرط من الحضور وغيره فالفاقدون له فلا يجب عليهم ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا لكان
ايجاب مطلق العبادة بخطاب عن الحكيم مما له ظاهر وارادة خلافه فالمستدل باطلاق الآية يريد نفي الاشتراط مطلقا والمجيب
بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع دلالة ذلك على ما ادعاه لا اثبات الاشتراط حتى يكون ذلك قرينة على اخرين وهم
ضعف آخر لا فرق بين علاقة المستدل بالاشتراط التمسك بدليل آخر فاذا عرض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجب
ان الاطلاق ليس حجة الا في حق المخاطبين فترجع الثمرة الى فرع من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الحاضرين فيجب
ان يحملوا على مقتضى الخطاب بهذا الاطلاق بالنسبة للحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك وبالجملة حاصل مراد من ذكر هذه الثمرة
تحقيق الاشتراط والمصنف بعدم كونه تحقق النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاشتراط لا نزاع ان صلاة الجمعة
مثلا واجبة على الناس جميعا لانهم كانوا يصلون مع الرسول وعلى كل من هو مثلهم في حضور المعصوم من الموجودين فهم
مشاركون لهم الى يوم القيمة لقدر المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدومين الفاقدون لذلك فلا اجماع على
مشاركتهم في حكم القول بشمول الخطاب للمعدومين ينفي القول به بثبوت الوجوب عليهم من غير تقييد بوجود المعصوب للاطلاق
الآية ويرد عليه ان المعيار في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم الثابت للغائبين هو وجوب
الصلاة ما داموا هم واجدون للصلاة خلف النبي او من نصبه فاذا فقد هؤلاء الشرط فهو ذلك المنصب
بعد فرضهم او منع عنهم عن ذلك مثل فوت النبي وغير ذلك فلا ريب انه لا اجماع على مشاركتهم مع المدركين فهم
مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا اثر القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلاة على الفاقدين

سهم

ايضا لاجل العموم فبعض هذا من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات التعلق
بالغائبين او الحاضرين ومع حصول الكشف عمومه للفاقدين على القول بخصوصه بالموجودين فلم يحصل الكشف في عمومه الخطاب بحسب
للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايضا ولو فرض انكشاف ذلك توهم تفرقة لعموم الخطاب للحاضرين والغائبين
في العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك على تقدير صحته رجع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط اذن المعصوم انما يترتب
على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين يعني ان العموم لما كان للمعدومين غير مقيد بوجدان الاذن
وهو شامل للفاقد والواجد فينفي اشتراط الاذن لا ان الخطاب لما كان للمعدومين قاطبة فانتفى اشتراط الاذن
ودعوى كونهما متساويين بمعنى ان كل معدوم فهو فاقد فكل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه ممنوع
في المفهوم واختلاف الاحكام باعتبارات وان تصادقت معا دليهما وقد عرفت فيه التخلف وعدم الاستلزام
فان قلت على القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل فان الدليل ان كان هو فقدان
الشرط فهما مشتركان فيه وان كان الشيء آخر فلا بد من بيانه لا يليق ان المخصص الاول مرضي حرمان القانون
الا في قبل لان الموجب عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين معا وضعف المعدوم
في جنب الموجودين فيدخل في هذه الحزازة ويحتج المخالف بان رسول المعدومين ورسول الحاضرين بالضرورة ولا معنى للرسالة
الا تبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات من لدن زمن الصحابة الى الآن من غير
نكير وذلك اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية ان اريد تبليغه على سبيل المخاطبة وعدم لزوم
الخطاب لو اريد ما يعم ايضا الموجودين باخبار المعدومين بثبوت التكليف عليهم المعقود من هذه الخطابات
على الوجه الذي قصد من الحاضرين ومشاركة الرسول عليهم لا يقتضي ازيد من ذلك والجواب عن الثاني منع احتجاجهم
عليهم من جهة ان الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم او اختلف فيه ولعد ثبوت اصل الحكم
في الجملة فيتمسكوا بثبوته لا بثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع والضرورة ونظيره في الفقه
كثير غاية الكثرة الا ترى ان الشيخ يستدل في انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة وعدمه اذا ورد عليها

باختصاص الخطاب بالموجودين خرج الفاقدون منهم بالدليل قلت على القول

على الاخر برواية تدل على مذهبه في بعض الافراد كالرواية الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة و دخل في الماء القليل لا يجوز التوضؤ به للقول بالنجاسة والرواية الدالة على عدم تنجس القربة بموت الجرذ فيها لخصوصه لا يورد فيهما احدهما على الاخر ان ذلك في مورد خاص ولا يشمل العذرة الدم والبول ولا عدم جواز التوضؤ عدم الشرب وكذا لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات ولا القربة غيرها من المياه القليلة بل يدفع احدهما دليل الاخر انما يكون من جهة القدح في السند او الدلالة او الاضعف و غير ذلك لا بهما يسلمان ان عدم الفرق بين افراد النجاسة وافراد المياه اجماعي فالغرض من الاستدلال اثبات نفي الحكم لا عمومه و يخطر بالبال في هذه المقام شيء فيه استبعاد بعض المتأخرين من عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال بتكليف الخطابات مع انه هو العمدة وادعاءه ان ظهور المسئلة بحيث يعلمه كل واحد من الخصوص مما يحكم البديهة تعبد ده مع انه جماعة منهم ادعى الاشتراكة في الحكم بديهي معلوم بالضرورة من الدين ابهى الحق الذي لا محيص عنه و بالجملة قد ثبت من الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوي في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ان المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الا ما خرج بالدليل بل الظاهر ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلاة الجمعة على القول باشتراطها حضور السلطان او نائبه لا من جهة تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد الموجودين للشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين له كانوا مثل الموجودين كما اشرنا سابقا وقد نطق بذلك مولينا الصادق عليه السلام في رواية ابي عمير والزبيري في الجهاد وان حكم الله في الاولين والاخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحد كما يسئل الاخرون عن اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون الحديث ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء يستدلون في جميع الاعصار بالخطابات للعزة بيده من غير نكير واختلاف وكذلك يظهر في عدم تخصيص بها فالمقصود انما هو اثبات نفس الحكم و احتجاج بعضهم بالروايات الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزل في جماعة غائبين ، والنبي صلى الله عليه وسلم ما ورد من ان كثيرا منها وردت في الائمة مثل قوله كنتم خير امة اخرجت للناس مندفع بان ذلك من البطون والكلام

انما هو في الظاهر مع انه تعالى قال لليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان هذا الكلام كله مجاز اريد به مطلق التبليغ ولا يحقق التبليغ في الخطاب كما اشرنا و من ذلك يندفع ايضا ما احتج به من ورود الامر بقول لبيك بعد قوله يا ايها الذين امنوا ولا بشيء من الاء ربك اكذب بعد قراءة فباي الاء ربكما تكذبان مع ان لبيك بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه اظهار الايمان بسماع مع ملاحظة عدم كتابته بعد قوله يا ايها الناس والجواب به بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي وكذلك في الاية الثانية مع ان غير المكذبين مامورون بذلك ايضا والمكذبون لا يقولون ذلك وكذلك احتجاجه بقبح قوله تعالى لينذركم به ومن بلغ لعدم الاكتفاء بالانذار في الخطاب كما مر وكذلك قوله عليه السلام فليبلغ الشاهد الغائب بل هو على خلاف مراده اولى و هو من كلمات واهية و شبهات سخيفة اخر لا يليق بالذكر منها والاستدلال بقول المفسرين في كيفيتهم و اعلم وتامل وتدبر ولا ريب انه مجاز واريد به الانبياء بل هو بعلاقة الاعلاق والاشكال كيفية الامهال للغرض و تحقيق ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن قام الكتاب و المبلغون وجدا بعد واحد مقام المتكلم بها الى ان يطلب الموجودين حين فكان الكتاب بذاته مستمرا من ابتداء صدوره كالكتاب للخطاب الى انتهاء التكليف بها والمرفه ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي منزل المنزل من حيث انه قارئ متكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب مستمع و في طريقه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى في كل زمان بالنسبة الى اهله وكان في زمان الحضور لا يجوز الى طريقه بتلك الالفاظ مع المعدومين لا شفاها احد المقتبسين وكلمة الاذنية التي حرة لا يحتوي الى طريقه على الله تعالى لا لفظ عنه و مستدادة بحسب الازمان اول الدعوى ثم بين ان لا تبليغ نفس الحكم وهو مسلم قوله ثم حيث حو قاري متكلم الاول لكنه ⟨حاكي⟩ للخطاب المتقدم لا انه مخاطب بكر الظاهر ثم انهم قبل النزول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين غير قابلين الى الخطاب من الله تعالى ولا يتفاوت تفاوت الاكثرة ويظهر من بعضهم عدم الشمول للعلماء نظرا الى تفاوت احوال الحاضرين والغائبين وكيفية الخطاب فان قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا مثلا قد فسر في الاخبار الصحيحة بالقراءة

نعم متكلم هم الاول هم

خص الامام فعل في عمل الربح لكان قرينة للارادة وذلك كله خافية من الغائبين فجميع ما ظنهم منه الكل مع ارادة المعنى في قلاند
من النزول غير يعم منهم بدليل آخر مثل الاجماع وغيره وليس ببعيد وعلى اى تقدير تحقيق المكلفين فلا يشك ان خطاب التكليف
لمن في المخاطب اذا كان موجودا ح وبالنظر الوجه مما تقدم ان الشائع المعروفة مثل افعل وافعلي وفعل ذلك لا يشمل
بصيغته غير المخاطب وانما المخ ركت بالدليل الخارج وهو الاجماع على الاشتراك وكما خطاب الرجل لا يشمل المرأة وبالعكس
ولكن الاجماع على الاشتراك ثبت الاشتراك في غير المختص باحدهما يقينا كاحكام الحيض والنفاس ونحوها بالمرأة واحكام
غير بنية الجمعة وما يتعلق بالحيض ونحوها بالرجال واما احكام المطلق فيها فقيل ان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه
الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فان ثبات الجهر في الصلوة الجهرية انما ثبت اختصاصه بالرجال بالدليل وكذلك ستحب
وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المرأة وما ذكرنا هو المستفاد من الاخبار والادلة وثبت
دعوى ان الاصل عدم الاشتراك الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد لا يقال ان عموم الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه
من الادلة القطعية قلنا انهم نقلوه بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث معتبر للاشتراك الدليل فهو مستفاد
من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم ومنه المحقق الخوانساري في شرح كتاب الى انه في بحث نجاسة الخمر والمحقق
الاردبيلي في اول كتاب الحدود من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال والنساء مثل ذكر
اللفظين مختصة بهما مثل لفظ الرجل والنساء فلا يشمل وكذلك الاصحاب والمسلمات والمحقق وانما مثل المؤمنين للسلمين فقط
خلاف والاظهر الاختصاص لغة والمختص بالعرف وشمول الحكم بالاستعمال فيهما كالقائمين اذا اختلطوا بعضهم ببعض
وكذا الكل وفيه الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده آية الحجاب وغيرها مما ذكرنا لنظير ان خطاب النبي ص

بقوله يا ايها المزمل وغيرها لا يعم غيره
في بيان بعض مباحث التخصيص وهو قصر العام
على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة كلفظ الجمع المعهود ومن ذلك كقصر مثل عشرة والرجوع بالنسبة
الى اجزائها والمخصص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه لغيره كالاستثناء والشرط
والغاية والصفة وبدل البعض والمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما عقلي كقوله الله خالق كل شيء والمراد غير ذاته

تم وافعال العباد واما نقلي كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا في منتهى
التخصيص الى كم فقيل الاشهر انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم وقيل
بجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كون الباقي اكثر كقولك اكرم
اهل البصرة الا زيدا او عمرا وقيل لا بد في ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى واحد وقيل
يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغة الجمع من بقاء الثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء
او بدل البعض جاز الى الواحد كقوله على عشرة الا تسعة واكرم بني تميم او اشرافهم وان كان بالمنفصل غيرهما كالشرط
والصفة والغاية او كان بالمنفصل في محصور قليل فيجوز التخصيص الى اثنين مثل اكرم بني تميم الطوال الا ان كانوا طوالا
او الى ان يصيروا او قتلت كل زنديق من تميم وهم ثلثة ونحوه نظر الى صدق تلك العمومات مع الثلثة والاكثر لها اثنان وهذا
من الشواهد على ان الجمع المطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بالمنفصل في عدد غير محصور او في عدد
محصور كثير فكقول الاكثر والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم ان الوضع في الحقائق والمجازات توقيفية كانت او نوعية
يتوقف على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن
الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك في مراتب القرب وهو سهل لوجود ذلك في الاحكام الفقهية والاصولية
ليس ما دام النظر كما في الافراد الخفية المزدية في العام في اللوازم الغير البينة اللزوم مما ترجح جوازه في نظر المجتهد

يجوز وما ترجح عدمه فلا وما تردد فيه فيرجع الى الاصل من عدم الجواز والقول بان الرخصة في نوع العلاقة المطردة في المجاز يوجب العموم في جواز نقله
عن علومهم بالنسبة الى جميع الاصناف في جميع انواع العلائق وسيظهر استدل به المجوزون واحتج الاكثرون على ذلك
بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الآلاف وقد اكل واحدة او ثلثة ونحو كل ما اراد منهم استقباح اهل
اللسان واستنكارهم ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله من العرب لا لمحض الغرابة والمنافرة الموجبتين لنفي
الفصاحة اذ عدم الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز الا ان يراد استقباحه في كلام الحكيم سيما الحكيم على الاطلاق الذي هو من
علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز لغة والقطع بعدمه في كلام الحكيم لبعضها على غير واضح والمقام مقتضى ذلك

عما حققناه في اوائل الكتاب وفي اوائل الباب اذ قد عرفت ان نوع العلاقة يجب

ورجح مجوزه الى الواحد بامور الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض
مجوز الى ان ينتهي الى الواحد ورد بمنع عدم اولوية البعض لان الاقرب الى الجمع وعورض بان الاقل متيقن الارادة
الاكثر خصه
مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد من الكل خاصة على ان اقربية الاكثر تقتضي ارجحية ارادته على
ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل و في اصل الاستدلال و جميع الاعتبارات الاعتراضات نظر اما في الاعتراض
اضعاف فان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص بالاكثر لا على بيان جواز اي فرد من افراد التخصيصات المختلفة التخصيص
وعدمه كما هو المدعى فانما يتمشى هذه اذا علم التخصيص في الجملة فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة لكفى التمسك بما ذكره
ولا يكفي ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض المذكورات فيه كيف مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين وانفرض
ان المشركين ثلثة واحدة منهم مجوسي والباقون اهل الكتاب وورد بعد ذلك النهي عن قتل المجوسي وورد نهي آخر عن قتل
اهل القتال وفرضنا ان ذي المخصص من جهة العرف لا يلاحظ الاقربية الى الجمع فلا بد ان يبنى على الشق الاول ومن
يلاحظ تيقن الارادة فلا بد ان يبنى على الثاني ولكنك خبير بانه لا مدخل لدخول الاقل في الاكثر فان المجوسي ليس من جملة اهل
الكتاب بل الاكثر نعم يمكن اجراء ذلك في المخصص المجمل مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن الحجية
بقدر الاجمال نعم قد يجري ذلك فيما لو اريد من بعضهم النكرة المطلقة الموكول تعيينها الى اختيار المخاطب ولكن ذلك لا يفيد قاعدة
كلية ينفع الاصولي في جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكر فيما نحن بصدده فالتحقيق في الجواب ان الاولوية انما تثبت
فيما صح الاستغراق جوازه كما بينا والمراد بلفظ الاولوية في كلام المستدل وفي جوابنا هو المستحق الممكن لحصول المقابل للممتنع
مثل قولهم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لا الارجح كما هو الغالب في الاستعمال والغفلة عن ذلك انما هو الذي اوجب مقابلته
بهذه الاجوبة والاعتراضات فتحصل مما ذكره ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخصوص هو العموم والخصوص وهو في الكل
موجود فما الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض وتبين مراده بيان نفي المرجح بعد قبول الجواز حتى يرد ما ذكره وحاصل جوابنا
ان الذي ثبت من استقراء كلام العرب من الرخصة في جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال في الجمع القريب لمدلول
لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى يتساوى الكل فيه وما يظهر من بعضهم ان العلاقة هو علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع
للكل

للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما اشترط في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو ما ذهب في الجمع فيه ان افراد العام ليست
اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما ثبت الرخصة فيه فيما لو كان
الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركب حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجري في مثل العشرة
ليخص رفضا عن صورة الباقي الواحد واتفق الفقهاء على ان من قال له على عشرة الا تسعة يلزمه واحد لا يدل على
صحة هذا الاطلاق كما سيجيء وجواز الباقي الجمع القريب بالمدلول فيه لكن ليس لا يكون لاجل العلاقة الجزئية فان الحيثيات معتبرة بل لزم ان ما
المعتبر هو علاقة العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع اليه بوجه لان المراد بالعشرة
في الحقيقة هو مميزه مثل الدراهم والدنانير فيفرض من باب الجمع المعهود فكان المعنى له على دراهم عددها عشرة وكذا الكلام
في الاعداد التي مميزها في صورة المفرد فان معناها جمع ومما ذكرنا ظهر لك ضعف ان العلاقة ليس من باب استعمال الكل في الجزء
ليس ايضا هو في العام والخاص المنطقيين ثم ان صاحب المعالم لما جعل محصل الدليل ان العلاقة في ذلك المجاز انما هو المشابهة
لعدم تحقق الجزئية في افراد العام وانما تحقق في كثرة تقرب من مدلول العام فهذا وجه الاختصاص وفيه منع الانحصار في العلاقة
فيها بل العلاقة فيها انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلائق من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان مصرح
به في كلام اهل الاصول والبيان والظاهر ان كونه علاقة اتفاقي وما ترى من الخلاف في كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي
في شرح الزبدة حيث جعل كون العلائق خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص المشهور ورد المحقق البهائي في حاشية
لا
الزبدة حيث نسب الى القدماء فهو ناظر الى تغيير العبارات من حيث الاجمال والاطناب فبعضهم ردها الى اثنين
وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثني عشر وكل ذلك اختلاف في اللفظ والا فلا خلاف في الاصحاب جمع القول البعض حجج دراية
اخرى في هذا قوله تعالى وانا له لحافظون وهو من باب التنبيه لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام وارادة الخاص فكانه لاجتماع
جميع صفات الكمالات المتكثرة في كل واحد منها وحرف الحفظة صار بمنزلة العام او لان العظماء لما جرت عادتهم بانهم
يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيعبرون المتكلم لغيره لذلك كناية عن التعظيم ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا
ان الناس
لكم والمراد نعيم ابن مسعود باتفاق المفسرين ووجب منع اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام للعهد ثانيا والظاهر

ان يراد عهد الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم جمع والطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه اصحاب
عن ائمتهم ٤ فلا وجه لرده والصواب في الجواب ان يقال ان ذلك ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان ابا
سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم للحرب عام احد القى الله تعالى الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون
ذلك على وجه الصغار والاحجام عن الحرب ويكون سببا لجرأة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله عن الحرب على سبيل التخدل
بان يخوفهم حتى يتقاعد واتفق نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل على ان يخذلهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم
ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان الناس يعني ابا سفيان وجيشه وتكلم عن نفسي مقصدهم
وكان ذلك رسالة عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع في المحاورات وفي تكرار المعرف باللام ابهام
الى المبالغة في الالة وههنا انه علم بالعزوة من اللغة صحة قولك اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل
مما يشبع ويروي والخبز وفيه انا قد حققنا في اول الكتاب ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس ومجاز في غيره والقرينة
قائمة ههنا على ارادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير قولك جاء رجل بالامس عندي من قبيل
جاءني رجل فكما ان للنكرة الملاقى قد مر بيانها فكذلك للمعهود الذهني المسبوق لها في المعنى والمحصل ان المراد به
المعهود الذهني سواء كان باشتراك المعرف باللام بين المعاني الاربعة ويعين ذلك بالقرينة او قلنا بكونه حقيقة
في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فان استعمال الكلي في
الفرد وان كان على سبيل المجاز ايضا فهو من باب استعمال العام المنطقي في الخاص لا العام الاصولي كيف كان فهو خارج
عن بين الجمع والعلم في الحكم وقد يوجه بان العام اذا كان جمعا كان كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلاثة والاثنين
ولا قائل بالفصل وفيه انه غير مسلم المخصص الى الواحد والاثنين والثلاثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف ليصح وجه التفصيل

في البحث عن الالفاظ وقبل الخوض فيه مع جوابه يظهر بالتأمل فيما ذكرنا وما يحكى آخر بحث العام فهي لو جعفيه الالفاظ المفردة ليس لافادة معانيها لاستحالة استفادتها
اليها الا بالعلم بالوضع واستفادة العالم بالوضع ايضا غير ممكن لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى
واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى متقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصود من وضعها تفهيم ما تركب من معانيها

في البحث لا بد من تمهيد مقدمات
الاول ان الغرض من وضع ع

من بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها للعالم بالوضع فان قلت فما معنى الدالة عليها وما معنى قولهم الوضع
بتعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا للوضع بناء على ما ذكرت من نفي ذلك قلت لا منافاة
فان مرادهم من الدلالة على معنى ههنا صيرورته موجبا لتصور الموضوع له ومرادهم ثمة في نفي كون استفادة
المعاني غرضا من الوضع التصديق بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ فتعين ان الالفاظ قد وضعت
بازاء المعاني لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها حتى يحصل المعنى المركب ويحصل به تفهيم المعنى المركب
ولما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوفة غالبا لا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد
موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية فلا استبعاد ان يقال مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة
على مراد اللافظ ويتبع في عدم المنافات غاية الوضوح وح فالمشترك لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع
لم يثبت الا المعنى واحد وقد مر تحقيق ذلك في محله وان ابيت الا عن ان مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ
للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى مطلقا وقلت انه حاصل في المشترك اذ التصور يحصل بمجرد تصور لفظه
فكيف ينكر دلالته عليه وعدم جواز ارادة اكثر من معنى في الاستعمال لا يستلزم عدم تصور الاكثر من معنى عنده
بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ او استعمله من لا ارادة له اصلا كالنائم والساهي
فنقول ان تصور معنى المشترك ليس عين تصورها يعني ان اللفظ يحصل من تصوره تصوره اذ الواضع قد عين اللفظ
بازاء كل منهما استقلالا فلم يثبت من الواضع الا كون واحد من المعنيين موضوعا له اللفظ في حال الانفراد والتعدد
جزء عنه فالقانون الوضع هو لولا اللفظ يعني تعيين الواضع اللفظ في حال الانفراد لاجل الدلالة عليه ليس معنى
واحد فارجع الى ما حققنا لك في اوائل الكتاب وتصور الى ما ذكرنا ينظر كلام المحقق الطوسي قدس سره في بيان عدم
احتياج حدود الدلالات الى قيد الحيثية ولا بأس ان نشير اليه وان كان خروجا عن مقصد المبحث فنقول اعلم ان
العلامة الحلي في شرح منطق التجريد بعد ما اورد الاشكال المشهور على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون
مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه وح يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من حيثين فباعتبار دلالته

على الاستعمال اللفظ في بعض معانيه ولا بد ان يكون الاستعمال بعض ... الوضع ولا ينفك الدلالة على الارادة بمعنى ان المدلول الا التابع

عليه من حيث الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان
الواجب عليه يعني على المصنف ان يقيد في الدلالات الثلث لقوله من حيث هو كذلك والا لاختلط الرسوم قال ولقد
اوردت عليه قدس الله روحه هذا الاشكال فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الارادة الارادة
والقصد واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على احد لا غير وفيه نظر
انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه المحشي في موضع آخر ان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة
بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ ان اريد المطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال
عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا يراد به المعنى الآخر ولو اريد به ايضا لم يكن تلك الارادة
على قانون الوضع لان قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد
فذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان كان جزءه فتضمن والا فالتزام ولو صح ان المتكلم بالالفاظ
الموضوعة لما كانت مقتضاه ان يكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ما اراد الواضع على حسب
ما اراده ومن المحقق ان واضع المشترك جعل كل واحد من معنييه مستقلا غير ملتفت فيه الى معناه الآخر فلم يحصل الرخصة
من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم استعمال المشترك في معنييه حتى يقال انه اذا صدق الدلالة
المطابقية في الكل لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى آخر له لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدل عليه ايضا
فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى الآخر الذي هو الجزء واما مجرد التصور فلا يستلزم كونه مدلولا بالفعل
على ما قدمناه لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع وح فلم يرد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على المعنى
بتمامه فمطابقة وان اعتبر دلالته على جزء من حيث كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على لازم له ان
كان له لازم بمعنى الانتقال من اصل المعنى الى ذلك اللازم فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني
في ضمن الكل هو معنى التضمن لا الاستعمال للفظ في الجزء مجازا كما يتوهم وكذلك في الالتزام ولا استعماله في الجزء
منفردا اذ الوضع له بوضع على حدة فهو مطابقة جزما على ما مر من المحقق فاللفظ اذا استعمل في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة

التضمنية

ارادة صح

التضمنية لا تنفك عن المطابقية التي هي في ضمنه وهو احد معنى المشترك ولا يجوز مع ارادته المعنى الآخر الذي هو ذلك
الجزء بعينه بوضع مستقل وظهر لك ايضا انه لا ينفك كل واحد من التضمن والالتزام بالاخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما
للآخر او بالعكس فان تصدق كل منهما على الآخر يستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقي فلينفصل الكلام ليتضح المرام
فنقول ان المعترض يقول ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه
مطابقة تامة
يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فينتقض بها حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه
ويصدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في الملزوم واللازم واقول انا لا نسلم ان دلالة اللفظ
على الجزء في ضمن الكل وتبعيته كما هو مختار دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان الجزء ذلك تمام الموضوع له بوضع
لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هو بجواز الارادة الجارية على قانون الوضع وقد ذكر ان المشترك اذا اريد
احد معنييه فلا يجوز ارادة الآخر معه مثلا في جوانب رستاق يسمى بالكراز يشتمل على قرى كثيرة احدها يسماة
بالكراز فاذا اطلق الكراز واريد منه ذلك الرستاق فانفهام تلك القرية انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام الكل
ولا ريب انه لا يدل على تلك القرية الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال
نعم ان جاز ارادة المعنيين ولم يخالف قانون الوضع لاحتاج الى قيد الحيثية والقول بان تلك القرية من حيث انها
جزء احد المعنيين ولم يخالف قانون الوضع المطابقي مدلول تضمني ومن حيث احدهما الآخر فهو مطابقي قوله واذا اطلق
على الجزء كان دلالته عليه مطابقة الى آخره قلنا لا نسلم صدق انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي
هو الدلالة التضمنية اذ المراد بها دلالتها عليه في ضمن الكل وتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك
المعنى جزءه وهو ممنوع لما ذكرنا وما ذكرنا يظهر الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة ملزوم كون الدلالة المطابقية
مطابقة للارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع كاف في دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالاخر
وما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسي ره من قوله لا يراد منه معناه التضمني فيما نقله العلامة عنه لا يراد منه معناه
التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بارادة مستقلة مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه الآخر ومن قوله فهو انما يدل

دلالة التضمن يصدق عليها انها

على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقين الذي هو الكل وتبعية
فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الآخر الذي هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك تعذر على توجيه آخر ما نقلناه عنه النقل بالجمع
في تصحيحه وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر لك ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بما لا يرد مثل الزامه
بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلث لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد ويندفع
بان مراده امتناع اجتماع الدلالات التي تتوقف على الارادة وهي الدلالة المطابقية والتضمن والالتزام ليس من هذا
القبيل ومثل انه يلزمه ان يكون الدلالة التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بانه
ليس كذا اذ مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الارادة ومثل ما قيل انه لو سلم عدم ورود ما ذكر انه لا يعتد في
هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا اطلق واريد به الجزء لا يظهر انها مطابقة او تضمن وكذا المشترك
بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه مطابقة كما يظهر مما تقدم هذا ما وصل اليه فهمي القاصر في تحقيق
المرام وبعد هذا كله فالمتهم انما هو فكري والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه
ونقول انهم قيدوا الالفاظ بالمفردة ومقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها ولا يلزم
فيها الدور لمنع توقف افادة الالفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستند ذلك المنع
بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ
المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك
المعاني المفردة مع نسبة بعضها الى البعض في ذهن السامع ومتى حصلت المفردة مع نسبة بعضها الى البعض يحصل العلم
بالمعاني المركبة لا محالة اقول وتحقيق المقام ان المركبات لا وضع لها بالنظر الى شخصها بل موضوع المركبات شخصية
انها مركبات نوعية وفائدة الوضع النوعي افادة معنى شخصها في تحقق نوع التركيب في ضمن فرد خاص من افراد التركيب
النوعي فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب
حكمه افادة لتحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل والمفعول مثلا على

النهج

النهج المقرر في الاعراب والتقديم والتأخير موضوع لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول فاذا تشخص
في مادة ضرب زيد عمروا افاد صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو ضرورة حصول الكلي في ضمن الفرد ولا فهم منه
الضرب من زيد وعمرو وقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية تفاوت في اوضاع المفردات
كما في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئة لا خصوص اوضاع المفردات
الثابتة الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في الموضعين وقيل ان خلافهم انما هو في الاول
واما في الثاني فنقل له على عشرة الا خمسة فهم ليس يقولون بافادته النفي وربما اعتذر لذلك بان قولهم بذلك
انما هو لاجل مطابقته لاصل البراءة لا لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا الى ضعف ذلك في مبحث المفاهيم وكيف
كان فالمختار الافادة في المقامين للنقل عن اهل اللغة والتبادر ولانه يكتفى بكلمة التوحيد بلفظه انفا والقول
بان دلالتها شرعية ظاهر الفساد لان النبي صلعم كان يقبل ذلك من اهل البادية الغير المطلعين على الشرع ولولا انهم
يريدون به ذلك لما قبل عنهم واستدل الحنفية بقوله عم لا صلواة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والوجه في تقريره
انه لو كان يفيد ذلك كما قلتم لزم ثبوت الصلواة بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولي مع ان حصول الصلواة
والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه انه لما لم يجز استثناء الطهور عن الصلواة للمنع لغة فلا بد من تقدير اما في
المستثنى منه بنفي الصلواة صحيحة الا صلواة متلبسة بطهور والمستثنى منه بنفي الصلواة صحيحة بوجه من الوجوه الا باقترانه
بالطهور والمطلوب نفي امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضي امكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية ودفع الوهم
بالنسبة الى حال عدم الطهور وان جامع جميع الكمالات المقررة للصلواة لا الى سائر شروط الصحة حتى يلزم انحصار
جهة الصحة في الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد يوجه بارادة المبالغة في المدخلية والحصر الادعائي
وما ذكرناه وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظاهر فيما ذكرناه وهو يعين ما حملناه حقيقة في الاستثناء سلمنا عدم
الظهور لكن الاستعمال اعم من الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا يعتبر الاستعمال في غيره ومن ذلك يظهر الجواب
عما استدل لبعضهم بقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فانه استثناء منقطع والمراد اخبار عن حال

التركيبية صح

او حجة صح

والتي يحرز من الاشتراك وقد تبين

الحقيقة صح

المؤمنين انه لا يفعل ذلك الا خطأ او المراد الرخصة فيحصل له الظن بالجواز كما اذا صدر المذكور من صيد الموقعة او جريا باختلاطه معهم ولا يحصر الخلط، فيما لو لم يكن فيه فقد صح لا يصح الاستثناء من عدم الرخصة الثالثة:

اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء من جهة كونه مناقضا بحسب الظاهر فقيل ان المراد بالعشرة مثلا في قوله له علي عشرة الا ثلثة هو معناها الحقيقي ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثناء ثم سند الحكم الى الباقي اعني السبعة فليس في الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض اختاره العلامة واكثر المتاخرين والاكثرون ومنهم السكاكي في المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والقاضي ابو بكر على ان مجموع عشرة الا ثلثة اسم للسبعة كلفظ سبعة واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين الاخرين والاربع اما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق كما مر فيلزم ان لا يثبت في ذمته من قال ليس له علي شيء الا خمسة شيء لان الخمسة مخرجة عن شيء قبل اسناد النفي الى الشيء فهو في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات نفيا ايضا وبعضها تواتر الا العشرة بجملة مختصة وقيل في هذه العشرة الا ثلثة منه فلا يتصور هناك اخراج الا من الحكم فان المفروض انه لا يخرج شيء من الثلثة من جملة العشرة بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا اسناد والموجود في الكلام فان قلت هذا كر على ما فررت منه من لزوم التناقض وكيف للتخلص عن ذلك على ما اخترت قلت ولذا ظهر لنا ملاحظة حقيقة التخصيص ومنتهى عليك امره بالبداء، فانك ان اردت من الاخراج في قولهم الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا في صورة البداء والاستدراك كما لو حكم المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم تذكر بعد ايقاع الحكم على المخرج منه او جهل بكونه داخلا فحكم بالمجموع ثم علم فاخرج وانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور في كلمات الله تعالى وشانه في الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس في ذلك شيء انما فان قلت فعلى هذا يكون الاخراج الاستثنائية استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد قلت كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في الاخراج الاستثنائية كما لا يخفى وان اردت من الاخراج اعم من الاخراج

الواقعي ان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثبوت وان لم يكن ثابتا في نفس الامر فلا تناقض لكيف وهو المراد في التخصيص وبيانه ان للقائل ان يسند الحكم اولا الى الباقي ولكن يؤديه بلفظ الاسناد الى الكل لنكتة ثم يأتي بلفظ دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقي ويظهر بذلك انه اراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا في نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك رايت اسدا يرمي فلا ريب لاحد في ان المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرمي للعدول عما هو ظاهر المراد من لفظ الاسد ولا يكفي فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب السكاكي لجعل للاسد مثلا للاسد الادعائي مع انه لم يخف مجازيته كما لا يخفى والمراد به غير ما وضع له اللغوي جزما كما لا يخفى واما النكتة التي اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد النسبة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعداده من الباقي وهو متعذر غالبا او متعسر فلا بد ان يجعل مقامه شيئا يمكن به عن ذلك فيطلق عليه لفظ العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة او يأتي باسم آخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد والعدول عن الاعداد عن الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج ايضا لا بد ان يكون لنكتة كما في قوله تعالى ولبثت فيهم الف سنة الا خمسين عاما مع التمكن عن قوله تسع ماية وخمسين عاما وهو ان عدد الالف مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث والصبر فان مقتضي ارادة التخصيص اللائق بكلام الله واوليائه الذي هو محط نظر الاصولي هو هذا والحكم الا الباقي في نفس الامر مع تادية بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بملاحظة ظاهر الارادة وان لم يكن اخراج في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في دفع التناقض حيث قال ولك ان تريد انه يخرج عن البينة فلا تناقض لان الكذب صفة البينة المتعلقة للاعتقاد ولم ترد بالبينة افادة الاعتقاد بل قصدت البينة ليخرج عنه شيئا ثم تفيد الاعتقاد فان اراد به ما ذكرنا فهو والا فلا تركيب في البينة المستفادة من الكلام لتفكك ويجعل بعضها متعلق للاخراج وبعضها متعلق للاعتقاد مع انه لا ينفي في ترجيح على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى خطاء المقابل وما حققناه ظهر انه لا وجه للايرادات التي اوردوها على المذهب المختار في لزوم الاستثناء المستغرق في قولك

[illegible]

اخرجت الجارية الا نصفها لو اردت بالجارية نصفها كلها او التسلسل لو اريد ما بقي من النصف بعد
الاخراج وهو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا ومن ان
جزء نصفها عائد الى الجارية بكمالها قطعا وان المراد الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها لا نصفها
وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه وهو القرينة نصفها لا المراد بالجارية وحدها ولبعد ملاحظة
الانضمام فلا يعتبر تستثنى آخر ليلزم المحذور واما ارجاع الضمير على كل الجارية فجوابه ان الاخراج اذا كان فرعا ظاهر
المراد لا نفس الامر على ما حققنا فالضمير ايضا يعود الى ما هو المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام ونظيره ذكر الجواب
عن سائر الايرادات التي لم نذكرها ايضا ثم ان هذا القول الذي ابطلنا كما ترى مخصوص في كتبهم بالاستثناء
او المخصص المتصل وزاد بعضهم تجويز هذا القول في المخصص المنفصل ايضا وقال انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام
الاستغراق ويسند الحكم الى البعض بمؤنة الخارج من سمع او عقل ودعوى قبحه بدون التجوز باللفظ عن معنى الا يعلم
الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج لحكم فان الكلام انما هو في تصرف المتكلم بانه هل تصرف في معنى اللفظ او حال
العلم به الى الخارج او تصرف في الحكم واحال الامر اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك واقول مفضيا الى حتى بطلان
هذا القول في المخصص المنفصل المستلزم لبطلان ذلك بالطريق الاولى ان من مفاسد هذا القول لزوم اللغو
في ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ لا فائدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة الاولى
ان الغرض من وضع الالفاظ افادة لم يرد في الكلام اسناد الى نفس المفهوم العام ولا اسناد الى شيء سواه كان اسنادا
تاما او ناقصا فالفائدة في ارادتها فان قلت ذكر العام وارادة مفهومه اولا لاجل احضاره في ذهن
السامع ثم اسناد الحكم الى البعض واخراج البعض الآخر عنه قلت انما يتم هذا لو حصل العام في الكلام موضوعا لان يحمل عليه
هذا الحكم ثم نخرج ان نقول كل انسان اما كاتب او غير كاتب واي هذا الحكم فيه وليس مثل قولنا اكرم العلماء
الا زيدا العلماء يجب اخراج زيد عن جملتهم واكرام الباقي فانه لا خلاف في صحته وكونه في البلاغة في اداء
المعاني وايها ما هم انما هو بتصحيح للنفط بل جعله فصيحا ايضا نعم ملاحظة اعتبار رايهم في البلاغة يتم فيما اخرناه

كما ذكرنا

كما ذكرنا من حيث الاسناد او لا متوجها الى العام ثم لبعد القرينة على خلافه للنكتة التي ذكرنا وغيرها وحاصل الكلام
وفذلكة المرام ان علينا متابعة وضع الواضع او رخصته في نوع المجاز والذي نفهمه من اللفظ كون لفظ العام
مورد للاسناد ومعنى كون مفهومه مورد الاسناد وليس في الكلام اسناد آخر يتعلق بالباقي فلا بد من التصرف
في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص والعضدي اسس هنا اساسا جديدا في تحقيق المقام وبه اخرج كلام القوم
عن ظاهره ورد الاقوال الثلاثة الى اثنين وحاصله ان مفهوم مفهومين احدهما عشرة موصوفة بانها
اخرجت عنها الثلاثة وثانيهما الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة فان قلنا ان قولنا عشرة الا ثلاثة
معناه الحقيقي المفهوم الاول فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه الحقيقي هو الثاني
فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى انه وضع له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم رد القول الذي
الذي هو مختار ابن الحاجب والعلامة والمتاخرين الى احد هذين القولين وطريق الرد على ما فهمه التفتازاني
ان القول الثالث بيان لمعنى مفردات الهيئة التركيبية قال وعلى اي حال فالمفردات مستعملة في معانيها
الحقيقية انما الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه وقد ظهر لك
بما حررنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل بمجازية لفظ العشرة التي هي احد المفردات في السبعة مع ان تعبير
قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور مناف لوضع الاستثناء والمتبادر من الاخراج
وغير ذلك ايضا ولما قول القاضي فيه كون مجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه موضوعا له بوضع على حدة حتى يرد
عليه انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب على نسق الفاظ يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف
وانه يلزم اعادة الضمير الى جزء الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم دلالته فيه بل بمعنى التعبير عنه بلازم
مركب كالطائر الولود للخفاش ومثل ذلك اربعة مضمومة الى الثلاثة لها فيقال كنت سبعة والربع وثلث الا ربع عشر
وهكذا ويرد عليه ايضا انه مستلزم لخلاف التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وان ذلك انما يتم لو كان معنى
عشرة الا ثلاثة الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة ويتبادر منه كما حرره العضدي وهو ممنوع ومستلزم لان لا يكون الاستثناء

الاستثناء تخصيصا ايضا كما لا يخفى وتنزيل مذهب الجمهور الذي لخصناه على ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلاثة
عنه كما ذهب اليه القاضي العضدي ايضا ليتم وحدة الحكم فلا يتوجه هناك نفي واثبات ولا تجزيه انه يجمع ذلك خروج عن
الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعادة واستقصاء الكلام في النقض والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام
يفضي الى الابرام الرابعة الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا سواء كان بتساوي المستثنى منه او زاد عليه
فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا لكنهم اختلفوا في جواز استثناء
الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه اقل وقيل بجواز المساوي دون الاكثر ومن على جواز الاكثر ويلزمهم جواز المساوي
بطريق الاولى وقيل لا يجوز الا اقل في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم فيهم
واحدا واعتبر المحقق في الجواز ان لا ينتهي الكثرة الى حد يقبح استثناؤه عادة مثل ان يقال له علي مائة الا تسعة
وتسعين نصفا والصحيح الاكثر وفي جمهور الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى
فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم
ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل من الآخر وهو ممتنع فان الاية الثانية تدل على ان غير المخلصين
كلهم غاوون ولا واسطة فيكون الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في الاية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة
كما قررناه وحررناه منع وجه الاستدلال ليظهر لك فساد كل ما اورد عليه فلا تطيل بيانه نعم يرد عليه انه
لا يدل على جواز استثناء الاكثر لجواز التساوي وقد يقرر الاستدلال على وجه آخر وهو ان يضم الى الاية الاولى
قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بتقريب ان الكلمة من جانبية والغاوين المتبعون للشيطان واذا كان اكثر
الناس غير مؤمن بحكم الاية الثانية فيكون متبعو الشيطان الغاوين اكثر الناس ورد بان المراد من قوله تعالى
عبادي هم المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا اخراج اصلا لكن لا نسلم الاكثرية
الغاوين اقل من الملائكة مع حيث ان المنقطع مجاز ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذلك يحمل
قول القائل له علي الف درهم الا ثوبا على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف ممنوع وصرح المعترضون بان المراد من

العباد

العباد بنو آدم الثاني اجماع العلماء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزم واحد فلولا صحته لحكموا بالغاء
الاستثناء والزموه بعشرة كما في المستغرق الثالث قوله تعالى في الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته ووجه الاستدلال
واضح ثم اني لم ار كلاما في هذا المقام لم يسبقني اليه فيما اعلم احد من الاعلام والمحقق في الملخص عنه عن هوامش الكرام
المقام ولكنه لا ينفع لما يرد من صحبه على الاقوام وهو انهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب المحققون
من الجمهور الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة واسند القول
بوجوب بقاء الاكثر الى الشافعية وجواز بقاء الاكثر الى الاكثرين المحققين فان كان مذهب المفرقة الفرق
بين المتصل والمنفصل وان الكلام في المخصص بين ما كان فيما كان المخصص منه منفصلا ونبه المحقق في المستثنى
وهذا ايضا في نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل تمة بين الاقوال وان قلت انما يمنع كون الاستثناء تخصيصا
والكلام في المخصص الذي انما كان في التخصيص بل مع انه بناء في نقل القول بالتفصيل المذكور ثم فيه ان جمهور الاصوليين
قائلون بكون الاستثناء تخصيصا لا عرف من انهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي في الاستثناء وقد قبله
وهو ايضا يدل منع التخصيص فهذا يلزم ان يكون مختار الاكثرين في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج
اقل وكيف يجمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء الاكثر وكيف يجمع بين ادلتهم في المقامين وما يحقق الحال
والذي يكشف بالبال انهم قد غفلوا عما بنوا عليه الامر نظرا الى هذه الادلة والتحقيق ما حققته في المبحث السابق كما قررناه
وشيدناه واما الجواب عن تلك الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة وهو انا قد بينا لك في اوائل الكتاب ان وضع الحقائق
شخصية ووضع المجازات نوعية وتزيدك هنا ان الحقيقة والمجاز يعرضان للمركبات كما يعرض للمفردات
ووضع المركبات قاطبة نوعية حقيقة كانت او مجازية والاوضاع النوعية انما هي للقدر المشترك دون تتبع
كلما هو من افراده فالاستثناء مثلا تركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد
من افراده كما يتوقف في الحقائق المفردة والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع انما هو المتبع
نظرا لما بنيناه في العلاقات المجازية الا ترى انهم يحكمون بان الاستثناء المنقطع مجاز فعلم انه في المتصل

التحقيق

حقيقة وقد يكون بان الاستثناء من النفي اثبات بعنوان الحقيقة لاجل التبادر والتكلم وهكذا او العدد الذي تحقق
ثبوته من اهل اللغة وهذا هو لزوم الاخراج من متعدد في الجملة واما انه يكفي في ذلك اي اخراج لم يكون ام لا بد ان يكون
على وجه خاص من كون المخرج اقل من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه واثبات الحصر فيه من جهة اهل اللغة وكان
الحقيقة والمجاز في المفردات يرجع الى النقل والتبادر وعدم صحة السلب وامثالها فكذا في المركبات كما عرفت فنظائره
ومجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة كما حققناه في محله وبينا ان الاستعمال اعم من الحقيقة ومجرد الاستعمال في اخراج الاكثر
لا يدل على كونه حقيقة فيه والمقصود الاصلي للاصولي هو ذلك لا مطلق الاستعمال في تحويل العدد الثابت المتيقن
هو ما لو كان المخرج اقل وكونه لا لو كان المخرج اكثر من الباقي مما حصل فيه خلاف العرب بعنوان الوضع الحقيقي مع
وعدم الثبوت دليل العدم لكون الوضع توقيفيا وح فالصور المشكوكة مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها لغة في
التحيز وان كان كثيرا ونحو ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل
وهو علامة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا
لا لانه المالة ممله بل لمخالفته بلغتهم من الاستعمال نعم قد يليق ذلك في موضع السخرية والتمليح بل لكل له علي عشرة
الا تسعة فضلا عن قوله الا تسعة ونصفا ونصف وثلث ومما يؤيد ما ذكرنا ان المستثنى في موضع النسيان غالب
لقلته وان الغالب الوقوع في الاستثناء البدل كما هو غالب في الشبه الوهم هو اخراج القليل وليس في ذلك الا
مطابقة الاصل في وضع الاستثناء وح فقد ظهر لك بحمد الله تعالى ان التحقيق هو ما حققناه سابقا من لزوم بقاء
جمع يقرب من المدلول وغفلة الاكثرين انما حصل من جهة الامثلة المذكورة وقد عرفت ان مجرد الاستعمال
لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الاصوليين والحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل
ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في الاكثر كما بيناه آنفا فلا علينا ان نجيب عن
الامثلة المذكورة التي استدل بها الاكثرون ونقول يمكن دفع الاول بمنع الدلالة من جهة ان لفظ
العام قابل للاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر من سائر الاصناف لا يستلزم كون

لمامر

نفس

نفس سائر الاصناف الباقية اقل والمقصود هنا اخراج الصنف يعني افراد صنف هي من حيث انها افراد
ذلك الصنف الذي هو في الاية استثناء صنف من الاصناف لا افراد من جميع الافراد واكثرية الصنف
لا يستلزم اكثرية الافراد بالجملة اذ الوحدة الصنف الواحد بالنسبة الى العام اقل بالنسبة للاصناف فهو اقل
من الباقي وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي وذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات
والذي يؤيد ما ذكرنا ان المقصود الاصلي لله تعالى لما كان هو الهداية والارشاد وجعل الغاوين مخرجا
جعلا ليس من الغرض الاصلي كالتعليل الذي لا يتعلق به في ابليس لعنه الله بمن ذلك المعنى انما بملاحظة نسبته
لا قابلية العام الافعلية لتحقق الاصناف فيه ففي كل واحد من الايتين استثناء الاقل من الاكثر
ويوضح ما ذكرناه انه لو فرض انك اضفت جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل من العلماء
والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاضياف الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا لان الباقي
اكثر واما لو قال جاء الاضياف الا زيدا وعمرا وبكرا وخالدا الا آخر المائة من الظرفاء لعد قبيحا
ودفع الثاني بان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء او كونه حقيقة فان
فتوى الاكثر يمكن ان يكون مبنيا على تجويزهم ذلك وبناء الباقين على ان الاقرار عبارة عما يفهم منه اشتغال
الذمة بعنوان التصريح ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجاز ولما كان الاصل البراءة الذمة حتى يحصل اليقين
بالاشتغال لحق قابلية اللفظ للدلالة على المراد والافهام المعنى منه بمعونة المقام او بسبب القرينة بالاستثناء
مع قرينة واضحة لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون الاستثناء غلطا بخلاف الاستثناء في المستغرق فانه
لغو بحت فيؤخذ باول الكلام ويترك آخره ودفع الثالث بان المراد والله يعلم لعله انه لا يقدر على الاغواء
الا من يتبعك على صفة التجوز لو اراد الاغواء من غيري وهذا اصح واوضح على من له ذوق سليم
وسليقة مستقيمة فلا دلالة فيه على مطلبهم اذا مهدنا هذا فنقول لما كان موضع المسئلة في الاقوال المذكورة
في المسئلة مختلفة فلا بد من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه وذلك لان بعض القائلين

بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريدون كون نفس العام حقيقة وهؤلاء
ايضا مختلفون في التقرير فلا بد ان يتبين في تحرير محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى
مجازي ام لا فذهب الاكثرون الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة ان كان الباقي غير محصور اي له كثرة
يعسر العلم بقدرها والا مجاز وقيل حقيقة ان خصص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان
خصص بالمستقل من عقل او سمع وظاهر هؤلاء انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهكذا ايضا
معناه من التفصيلين الذين بعده فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خصص بشرط او استثناء
لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خصص بلفظي متصل او منفصل وقيل حقيقة في تناوله ومجاز في الاقتصار
عليه والاول اقرب لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه وقد يتوهم
ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول القائل
اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم وقد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عممهم الطوال او خص
بعضهم ولذلك تقول اما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذلك معنى اكرم
بني تميم الى الليل او ان دخلوا الدار الحكم على جميعهم غايته انه ليس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميع الاحوال
في الثاني وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم ولا يخفى ان ذلك كله
تكلفات باردة وتجشم حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعها مع استلزامه التجوز في بعض المفردات ايضا لينجي
من حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا يريان الهيئة المفردة مغايرة للهيئة المفردة وكل منهما موضوع
لمعنى واول معنى قولنا رايت اسدا يرمي صح وقولنا رايت شيئا عاملا الا امرؤ واحد لا تقتضي اتحادهما وكذلك
نادية التراكيب الحقيقة لمعنى واحد لا توجب اتحادهما في الدلالة واما ارجاع الضمير الى بني تميم فجوابه بنظير
ما مر في قولك زيدت الجارية الا نصفها واما قوله اكرم بني تميم الى الليل الى آخره فهو من غرائب
الكلام اذ التخصيص هنا ليس متوجها الى بني تميم بل الى زمان الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذا الك

ان دخلوا

ان لم يرد به الداخلين منهم والمثال المناسب لتخصيص النية اكرم الناس الا ان يفسقوا او يجهلوا وغرابة
تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان ومما يتجه ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي
اما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي ظاهرا بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج البعض
عن العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر مما قدمناه في المقدمة الثالثة في المخصصات
المنفصلة كما نقلناه جريان القول فيه عن بعضهم ومما حققناه ثم يظهر لك انه لا يمكن ان يتم ايضا ان هذا
انما يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في معناه او عدم
كون واحد منها حقيقة ولا مجازا فلا يتم القول بكون العام مجازا في الباقي حجة القول بكونه حقيقة في الباقي
مطلقا ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرأ عدم تناول
الغير وان الباقي يسبق الى الفهم وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول انه ان اراد من تناوله حقيقة
ثبوت التناول في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها وان اراد به وله بعنوان
الحقيقة المصطلحة فنمنع ذلك الا قبل التخصيص اذ المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا للبعض
وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لان صحته الاقتضاء الباقي جزء الجميع وان الدلالة
التضمنية ليست بمعنى المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوا من الدلالة العقلية لا الوضعية
حتى يتوهم ان الجمع ليس بجزء للعام بل لان دلالة العام على كل واحد من الافراد منفردا غير الموضوع له حقيقة
بل الموضوع له هو كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام
ولا عدمه حتى يتوهم انه لا ينافي كونه حقيقة في المفرد بل بعنوان الوضع انما يثبت في حال ارادة جميع الافراد
بعنوان الكل لا التفصيل الافرادي كما حققناه في مبحث استعمال المشترك في معنيه فافهم ذلك فانه لا يتاتى
ما حققناه سابقا من ان دلالة العام على افراده تامة وما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن
تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للاول لو اليقين

وهو الجمع ثم لو سلم كونه حقيقة فانما ثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجمع وقد تغير الموضوع والجواب عن
الثاني انا نمنع من السبق بلا قرينة وتبادر السبق العموم وسبق الغير علامة المجاز وما يتوقف ان اراده الغائب
معلومة بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق
المعنى والعلم بارادته على انه نفي الاداة للاكثر ذلك فما يكفي فيه الا بالقرينة وهو من المجاز وحجة من قال
بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد وجه
كون معناه ذلك بل معناه متناوله للجمع وقد صار الآن لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم
لا في نفس العام فكما ان كون افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك لا يقتضي كون
مفهوم الامر مقترنا به الايجاب كون صيغة افعل في الوجوب فهكذا ما نحن فيه ونظير ذلك ان
كون الاية الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لمرادانه ليس باخراج
ما لولاه لدخل احتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام حال الانضمام المخصص المتصل
ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص والا لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص فلا يكون مجازا
في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم افادته للبعض بخصوصه
بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ فهو ممنوع غاية
الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو شأن المجاز في المجازات
واما المخصص فهو دليل على اخراج البعض الآخر لكنه يرجع هذا الكلام الا اخيرا مذهب القاضي في نفي التناقض
عن الاية الاستثنائية ولفظ العام مع المخصص في معناه ونسبته الى الباقي انما وقع بعد الاخراج واما انه
ليس بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الجديد وقد عرفت بطلانه مما سبق واستدل ايضا بانه لو كان التقييد
بما لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال لكان نحو
المسلمون للجماعة والمسلم للجنس والعهد والالف واللام حين كانا مجازات واللوازم باطلة اما الاولان

[illegible]

فاجاعا واما الاخير فبلزوم الحكم بان اللازمة ان كل واحد من المذكورات بقيد هو كالجزء له وقد وضع
به للمعنى غير ما وضع له لولا ذلك فيسمى المشتق عنه ومعه للمنقول اليه والاكمل غيره وقد جعلتم ذلك حالا التجوز
فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان لفظ مسلم في المسلمون والمسلم حقيقة تبين معناه بسبب القيد
فهو لازم مكنف يدعي الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس والعهد فهو انما
يثبت حقيقة المركب من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة في المعنى المفرد وهو خارج عن البحث وبيان ذلك
ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع الافعال
والمشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما ان وضع المركبات كلها نوعية ومنقسمة الى الحقيقي
والمجازي كما اشرنا وكما ان كون وضع المركب حقيقة لا ينافي كون بعض مفرداتها مجازا لما ذكرنا في المقدمة
الاولى كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقة لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا فكما انه لا ينافي
كون العام مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترناه كون الاية الاستثنائية حقيقة في الاخراج
فلا ينافي في كون المراد من مثل مسلمون الجماعة من افراد هذا الجنس مع المسلم ونحوه احوال المسلم المتحقق مع جميع
افراده حقيقة كون لفظ المسلم في ضمنه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبرنا دلالة الكلمة على الجنس ودلالة
علامة الجمع والعهد وتعيين الماهية على مدلولها وان جعلنا الكلمة واحدة موضوعة بالاستقلال للمجموع
هذا المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد
ولم يلاحظ فيها دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس فانه اريد
من كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن الباقي في العام حقيقة فهو مع بطلانه كما بين
سابقا لا يدل على تمام هذا الاستدلال من ملاحظة العلة المستنبطة في قياسه والحاصل ان المستدل ان
اراد منع لية التركيبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي للمعاني المركبة المعهودة في كونها
حقيقة في معانيها المركبة الحقيقة على المفردات المشتقة الموضوعة بالوضع النوعي للمعاني المنحلة باجزائه المتعددة

مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها واجزائها فلا ريب انه ليس من محل النزاع في شيء وكون كل منها حقيقة
في معانيها متفق عليه وان اراد متعلقة ببعض اجزائها وهي المقيدات بباقي الاجزاء في كونها حقيقة
على اجزاء المفردات المقيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى وان ادعى في المفردات وضعا مستقلا
فلا مناسبة بين المقيس والمقيس عليه ولا جامع بينهما على انه هو ظاهر الاستدلال لا عموم بنظر جواب من اراد
الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه
ح وذلك الوضع لم يثبت في المقيس عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب التقييد حتى يقال انه موجود في المقيس
بل بسبب الوضع وهو فيما نحن فيه اول الكلام بقي الكلام في المثال الاخير وجلبه يعيب عليه وجهه
ان الخصم يفرق بين الاسماء العدد وغيرها والتحقيق في جوابه منع الفرق بينها ووجهه ما تقدم في المقدمات
وقد يجاب عن الخصم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول وان الاخراج وقع
قبل الاسناد والحكم وفيه تامل عرف من في وجه الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها
في ذلك وهو غير ظاهر الوجه والقائل وحجة التفصيل الثالث هو حجة الباقية واستثناء الصفة وغيرها
لكونها عند القائل من قبيل المستقل وكذلك حجة التفصيل الرابع هو حجة الباقية وضعفها غني عن البيان
واما حجة القول الاخير وهو قول فخر الدين فقال في البرهان والذي اراه انقسام جهتي الحقيقة
والمجاز في اللفظ لان تناوله لبقية المسميات لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في المتناول
واختصاصه بها وقصوره عما عداها جهة في التجوز وضعفه ظاهر العام المخصص
بمجمل ليس بحجة اتفاقا فان كان مجملا من جميع الوجوه ففي الجميع مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام
الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان اجماله في الجملة ففي قدر الاجمال مثل
الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود واما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجة في
الباقي مطلقا ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا

ومنهم من خص

ومنهم من خص الحجة بما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بالحجة في اقل الجمع ومنهم من قال بالحجة فيما لو كان العام
منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين فالبنية الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا يعرف الذهن منه للامر يعرف
بربع دينار فما فوقها من الحرز ومنهم من خص الحجة بما كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين
قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلاة قبل اخراج الحائض لان ظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف
في فهم ذلك حتى يصرف بقرينة اخرى عليه غير المخصص ولذلك ترى العقلاء يذمون عبدا قال له المولى اكرم من دخل
داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غير زيد لكنه والحاصل ان العام كان حجة في الكل في ضمن الجميع قبل التخصيص
بمنزلة كان يجب الحمل على مقتضاه في كل واحد من الافراد وخروج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته
في الباقي ولما ذكره بعضهم بانه كان نسخ ولا للباقي قبل التخصيص وهو مستحق فان اراد النسخ والوارد فهو غلط
لعدم العلم به ولزوم البداء في المخصص وان اراد النسخ والظاهري فلا معنى لا يستحق الظهور وان اراد استصحاب
حكم النسخ والظاهري فهو ما قلنا ولذلك احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة بالعمومات المخصصة بحيث
لا يقبل الانكار وربما استدل ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكان افادة العام لدخول الباقي موقوفة
على افادته للمخرج فلو كانت افادته للمخرج ايضا موقوفة على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح
وهو ضعيف لانه دور معية كالمتضايفين واللبنتين المتساندتين احتج المنكر مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة
العموم غير مراد والباقي احد من المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا
والثاني انه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لم يكن ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول منع الاجمال
وعدم المرجح اذ الاقربية الى العام مرجح ومدار مباحث الالفاظ على الظنون فكما ان التبادر علامة الحقيقة فظهور
العلاقة علامة تعيين المجاز ولذلك لو قيل رأيت اسدا يرمي لم يتبادر الذهن من الشيء الا الى الشجاع تعين المجاز
ولا ريب ان العام المخصص سيما مع عدم ملاحظة عدم ذكر مخصص آخر معه ينصرف منه الى الباقي لكونه اقرب الى الاصل
المدلول وكفاك في المرجح ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع في كلام الحكيم يصرفه عن الاجمال الا بعد انه لا يقع

المجمل في كلام الحكيم ابدا لوقوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعزل عن الاصل والقاعدة الناشية عن الحكمة والاعتبار
نعم قد يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل وقوعه فيحمل كلامه على خلاف الظاهر اذا دل الدليل عليه ويحمل على اقل الجمع كما
ذكره القائل به وان كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف دليله ولظهور الفرق بين
الجمع والعام كما مر ولا قائل بارادة غيرهما بالخصوص مضافا الى ما سنذكره في بطلان ذلك القول ايضا ومما ذكرنا
يظهر الجواب عن الثاني ايضا وكذا الاشكال في ان معنى محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلقا وهذا الدليل يقتضي
اختصاصه بالقول بكون العام المخصوص مجازا في الباقي لا ينهض على من قال انه حقيقة في الباقي وكيف ذلك
وكيف يجتمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان الكلام ثمة يقتضي حجيته في الباقي سواء كان حقيقة
او مجازا لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام هنا يقتضي الخلاف في الحجية وقد يوجه هذا
الاستدلال بحيث ينهض على القول بالحقيقة بان مراد من قال بان العام المخصص حقيقة في الباقي من حيث انه
تمام الباقي فهو لا يفي به الاستدلال ان تمام الباقي احد الحقايق فلا يحمل عليه بخصوصه ورد بانه لا يجري على القول
بكون الجمع اسما للثلاثة فما زاد مما لا يقول احد ان السبعة مثلا اسم لهذا العدد فما فوقها لكن لا يمتنع ان يجوز
ذلك في عشرة الا ثلثة ولا على القول بان الاسناد وقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي
الاصلي لا الباقي فقط وهو عين الحقيقة لا احد الحقايق ولا على القول بانه حقيقة في الباقي لاستصحاب الشمول
الباقي وعدم منافات عدم تناول الغير لتناول الباقي فان ظاهره انه لم يطرء عليه شيء الا خروج ما اخرجه
المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي وكذا لا يجري على الدليل الآخر الذي هو سبق الباقي الى الذهن فانه لا معنى لسبق
احد الابعاض من غير تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو بقي غير منحصر لان هذا القول منهم يشبه لانه حد الحاجب
العام كما هو شرط التوجيه في الاستدلال على انه هو عام فالظاهر ان النزاع هنا انما هو على القول بمجازية
لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وقول المفصل المقصل والمفصل ايضا مبني على ذلك
فانه مبني على ان المخصص المنفصل مجاز دون المتصل اولا وبعض التفصيلات الأخر في المسألة ايضا على هذا ناظرة

الى

العام او مخصص ... حقيقة في الباقي ... [illegible]

الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض بحسب ما يحتاج اليه ونظر من قال بالحجية في اقل الجمع
ان اقل الجمع هو المتيقن من المجازات بعد جميع افراد الباقي والزائد مشكوك فيه فصار حاصل الرد ان قلنا بان
العام لم يستعمل في معنى مجازي وبنينا على القول بالحقيقة في القانون السابق فلا مناص عن الحجية وان قلنا بالمجازية
فنجيب بهذا الخلاف المذكور في هذا القانون وما ذكرناه في المنافاة المتوهمة بين الاصلين ايضا دال
على ان ما ذكر في الترديد لا يدفع التوجيه المذكور لان مراد من يقول انه حقيقة في الباقي انه حقيقة
فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض تخصيص تمام الباقي مرة اخرى وكرره ايضا اولا بل وكرات متعددة ولم نطلع
الا على التخصيص الاول فاحتمال التخصيصات حاصل عند السامع ولا ريب ان القائل بكونه حقيقة في الباقي
يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بعد التخصيص وان احتمل
خروجه بتخصيص آخر وح فالعام محتمل لحقايق متعددة فاذا انتفت القرينة على عدم ارادة الجميع فيتساوى
احتمال سائر الحقايق ويتم الدليل اذ الكلام في هذا المقام بعد التسليم لتصحيح هذا القسم من الحقيقة فيصير ذلك نظير اطلاق
العام المنطبق على افراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد لا من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فمنع جريان الاستدلال
مكابرة فيتم الكلام في مثل القول بالمجازية حرفا بحرف وما ذكرنا نقدر بعد القائل على اجراء الدليل على جميع
الاقوال في الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة لعله كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي
وذكر السبعة بعنوان المثال وحينئذ الكلام الباقي في الباقي ح انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للمجموع التركيبي
على قول هذا القائل وكذا الكلام على القول بكونه حقيقة في غير المحصور لان الغير المحصور ايضا مراتب متعددة
كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القائل نعم لا يجري شيء في ذلك ان ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور واحتمل
التخصيص مراتب متعددة منه ولنا على القول بكون الاسناد الى الباقي بعد الاخراج فانه بعد القائل فيما ذكرنا
في بطلان هذا القول تعلم ان الكلام في الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ وقد عرفت
انه ليس الا بالنسبة الى الباقي والتخصيص لم يتحقق معه بالنسبة الى لفظ العام بل انما يتحقق بالنسبة الى الاسناد

بحسب المقامات فان المنسبق عند البقاء قبل التخصيص اقوى من غير المنسبق وكذا ما لا يحتاج الى البيان اقوى منه صح

والحكم فان حمل اللفظ بعد تعيين القدر المخرج فهو كحمل المراتب المتعددة ويجري فيه الكلام السابق مما ذكرنا لظهور الفرق
المنافاة بين الاصليين كيف اذ الحقيقة والمجاز لا يتميزان في الظهور والحجية في جميع الاحوال بل انما هو اذا
لم يظهر بما اجمال فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة في المشترك وكذلك المجاز اذا تعدد المجازات بل كالمشترك
المعنوي اذا اريد منه فرد معين فان معرفة ان المراد برجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة هو حبيب النجار
يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على الظاهر كما بينا في مباحث الاوامر وقد يقال ان الكلام في القانون السابق
انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة وهو ايضا باطل ومما ينادي ببطلانه تمسك السيد لهم على عدم الحجية في غير الاقل
بتعدد المجازات واجمالها وهو موقوف على كون المجازية مفروغا عنها في هذا القانون فكيف يختلفون بعد ذالك
في الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغي تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول التي حضرت الآن كلها
متفقة في تقديم القانون السابق على هذا فتأمل ولكن ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض ارادة الباقي والمجاز
غير لازم والقائل بكونه حقيقة يزعم ظهوره والقائل بكونه مجازا على خلافه اذ المجاز قد يكون ظاهرا
وقد يكون غيره ويتحمل عليه التفصيل فتأمل اقول ويظهر ما فيه بالتأمل فيما قدمناه اذ لو بنينا على التحقيق
وتمشية الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في معناهما اذا اتحدا وتعين القرينة على كل منهما
فيما يحتاج اليه على فرض الاشتراك او تعدد المجاز وقد بينا لك سابقا بطلان الحقيقة وتعين المجاز في
تمام الباقي واحتمال ارادة ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر ولا يصار اليه ولو اعرضنا عن التحقيق
وتماشينا مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على القولين فتأمل ويؤيده
ما ذكرنا استدلالهم الثالث فانه لو لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة يرجع الى الدليل الاول ولكان تكراره لغوا
اذ الاجمال من جهة تعدد المجاز اخص من عدم الظهور فانه اعم من ان يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال المعاني
في غير التمام في محتملات الباقي على القول بالحقيقة مثل النكرة التي اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند
المخاطب مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة وكذلك كل ادلة القائلين بالحجية قابل للتوزيع بين دعوى الظهور

الدم

ولزوم الدم واستصحاب الشغل وغيرها كما بينا بل بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة اظهر ثم ان ههنا
امر لا بد ان ينبه عليه وهو ان ظاهر كلام المستدل في تعلق الحكم ان محل النزاع فيما لو كان المتكلم بتعيين افراد المخرج والباقي
ثم المطلب كما لو قال كل البيضات الا المكسورة منها وكذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان
يكون العام حجة في الواحد لانه المتيقن ايضا ولم يثبته المستدل وعمم في الاجمال ولعل نظر المستدل في ذالك انما
هو الصحيح لا نظر القائل بالحجية في اقل الجمع فان الى الآن لم يقع في كلام الحكيم في المخصصات ملاحظة التبعيضات
في الاحكام ولا بد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى الواحد في القانون المتقدم جواز التخصيص الى الواحد المعين عند المتكلم
لا الى اي واحد يكون وكذلك اقل الجمع عند القائل به ثم مثلا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان
يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير قد تعلق الاخراج عن نفي التحريم بهذه الثلثة بخصوصها وكذلك انما حرم عليكم
الميتة والدم فاذا ورد النص بحرمة لحم الاسد ولحم الكلب يجب الاخراج ايضا وهكذا او كان الحرمة تتعلق بالمخرج
بخصوصه فكذلك نفي الحرمة لا بد ان يتعلق بالباقي بعينه فلا بد ان يكون الباقي متعينا سواء كان واحدا او
او اقل جمع خارجا الى ما ذكرنا يظهر الكلام السابق على الاستدلال واجرائه على القول بالحقيقة ايضا كما سيجي عليه وتمشى
في قانون الآتي ايضا اشارة الى ذالك ومما ذكرنا يظهر لك ضعف ما قد يعارض قرينة المجاز المرجحة للحجية
في تمام الباقي على ما ذكرنا بتيقن ارادة الواحد واقل الجمع وكذلك ضعف هذه المعارضة في بيان عدم جواز
التخصيص الى ما ارادة جمع يقرب من مدلول كما اشرنا اليه في محله هذا ولكن لم اقف في كلماتهم بتنبيه على ما ذكرنا
فانهم ذكروا حجية المفصل بالحجية في اقل الجمع دون غيره كما ذكرنا ولم يتعرضوا لما فيه فلا بد لهم ان يجيبوا عنه بان
الاقل انما يفيد الحجية اذ المتيقن فلا ثمرة لهذا الكلام دون اعتماد انما يثبت في العام مع القرينة المذكورة
تنبيه قد عرفت ان المخصص المتصل هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض
ولا يخفى ان المخرج في الاستثناء والغاية هو المذكور العلماء وفي اكرم العلماء الى ان يفسقوا هو غير من فسق بعد ... والباقي هو الغير المذكور
من العلماء المخرج وفي اكرم العلماء ان كانوا صلحاء الصالحين منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين ... هو الناس

في بيان وجوب الفحص قبل العمل بالعام

من الرجال في اكرم العلماء وشعرائهم وهو غير الشعراء منهم وانت بعد ذلك خبير بطريق اجراء الكلام في المخاطبات

البلغة فيها من باب مورد الحقيقة والمجاز والحجة وعدم الحجة وغيرها وتميز الغث والمزيف كافيت

الحق بوافق للاكثر حتى ادعى عليه جمع منهم الاجماع عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز

وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولابد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من

تمهيد مقدمة تنكشف بملاحظتها غواشي الاوهام وهو ان الفرق الواضح حاصل بين حالنا وبين حال اصحاب

النبي ص في طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم ع ومن احاديثهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين

بخطابهم عارفين بمصطلحهم وواجدين للقرائن الحالية والمقالية عالمين بمعنى الاحكام من الضرورة

والبداهة آخذين مالا يعلمونه من كلماتهم ولو كانوا قد يعملون العموم ولشبهة عليهم الخصوصية في بعض

للوارد ولسئلون عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج وانه مخالف للعبا في الافراد ويعرفون ان المراد

من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال مكالمة المعصوم

منهم لا بد ان يكون عملهم بحسب ما يعرفون والا لزم ما به عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على العام والمطلق

اذا سمعوه بدون التخصيص لاحتمال التخصيص بعد ذلك وربما كان الوقت يقتضي التعميم له والتخصيص لاخر وربما كان يتفاوت الحال من

اجل التقية وغيرها وان شئت توضيح الحال فقايسهم بمقلد الذي ينقل عن مجتهده في هذا الزمان

واما نقلهم الاخبار الى من هو بعيد عنهم في زمانهم وعملهم عليه فهو ليس كذلك لاشتباه الاخبار الموجودة عندنا فانه

كان اسباب الاختلاف الاشتباه فيها قليلا الاترى انهم كانوا يستشكلون فيما لو ورد عليهم اخبار مختلفة

من اصحابهم كانوا يسئلون عن الائمة في ذلك ويكتبون بالعلاج بالرجوع الى موافقة الكتاب او السنة

او مخالفة العامة او الشهرة او غير ذلك ثم التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول في زماننا

عن مجتهد بعيد عنا وخبار منقولة عنه متى نقله عنه وبالجملة الخفاء في هذا الزمان في الرجوع الى الكتب الاحاديث

الموجودة بين ايدينا ولا ريب ان المتعارضات فيها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية

النذرة

النذرة فكيف نقايس هذا الخبر بخبر نقله الثقة عن امامه بلا واسطة الى اهله او الى بلد آخر مع عدم العلم بمعارض له ولا نظير لذلك مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلاف وانما عرض الاختلالات بسبب طول الزمان وكثرة

تداولها بالايدي سيما بايدي الكذابة واهل الريبة والمعاندين للائمة ع فادرجوا فيها ما ليس منهم فنحن في الاخبار

التي وصلت الينا في وجوه من الاختلال من جهة العلم بالصدور عنهم وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه

في اشتراط العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول من تزكية عدل او عدلين ومن جهة

الاختلال في المتن من جهة النقل بالمعنى مرة او مرارا مختلفة واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها

الموجبة لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح

وخفاء القرائن وحصول المعارضات اليقينية والاشكال في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة في العلاج

وان التكليف اليقيني الثابت بالضرورة من الدين لا بد من تحصيل معرفته من حيث يرضى به صاحب الشرع وسبيل العلم منسد غالبا

وليس لنا وجه وسبيل في ذلك الا الرجوع الى الادلة المتعارضة والكتاب العزيز لا يفيد منه الا قليل قليل من الاحكام مع الاختلال

والاشكال في كيفية الدلالة في اكثرها والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذلك خبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاخبار

مع انها لا يفيد الا الظن في انفسها متعارضة في غاية الاختلاف والتعارض بل الاختلاف حاصل بينها وبين سائر

الادلة ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة ولا بد في الاعتماد على شيء منها من باب مرجح لئلا يلزم

ترجيح المرجوح او المساوي ومع القول بالتخيير مطلقا والاخذ باحد الطرفين من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح

كما هو منصوص عليه في الاخبار ومع لو لم عليه بالاعتبار فالاخذ بكل ما رايناه او ما لا من حديث او ظاهر آية او استصحاب

مع وجود الظن الى سبب وجود المعارض مجازفة من القول اذ يلزم على هذا التخيير في العمل مطلقا وهو باطل

جزما وبالجملة الذي نجزم به ويمكن ان نعتقده بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم

من هذه الادلة في الجملة بمعنى انه يكفي الاعتماد على ما يحصل الظن بحقيته من جملتها لا الاعتماد على كل واحد

منها والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يقم الا على هذا القدر مع انا لو قلنا انه يجوز

لكل من راى حديثا او فهم مستفيضا بان يعمل عليه وكذا سائر الادلة فيصير الفقه من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له
نسق فان قلت انك قد نقلت ان الخبر الصحيح من باب خبر الواحد حجة مثلا فاذا رأينا حديثا صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم
المعارض ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المتعارضات
غالبا لا معنى له فان تعلق العلم بوجود المتعارضات انما هو في الجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت ان هذا
يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة
التي ان يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام ههنا لان فتح باب الرخصة في ذلك لاحاد المكلفين يقتضي تجويز
الارتكاب في الجميع فاي شيء عنه بلا ملاحظة المعارض مع ان الواجب في ذلك هو المتعارض فيما لم يوجد له معارض
لمن اتى الطريق الاستنباط في غاية الندرة وان كان في اول الامر نفي كل واحد منها فلا بد من الفحص عن المعارض
حتى يعرف ان العمل بهما هو الراجح في ظنه لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار المستفيضة الواردة
بالعلاج والترجيح فيما لو كان الخبران متعارضين اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة ذلك الاخبار حاصل له
ويجب عليه علاجه وعدم العلم بالتعيين بان هذا الخبر الذي رآه اولا هل هو من الباب ام لا لا يوجب العلم بعدم ذلك
لان ورود الخبرين المتعارضين صادق على ما ورد علينا في جملة الادلة مع امكان معرفتهما بعينهما ومما ذكرنا
يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض في كل رواية اذ المفروض ان احاديثنا مشتملة على الحديث
الذي له معارض والحديث الذي لا معارض له وكون الاصل عدم كون الحديث الذي رآه اولا هو ما لا معارض له
ليس باولى من كونه هو الذي له معارض فيجب الحكم بكل من الصنفين فيه وهو لا يتم الا بعد الفحص فالحاصل ان المقام
ان حجية الله على العباد منحصر في النبي والوصي صلى الله عليهما وسلم وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف فلا دليل على جواز
الاعتماد الا على ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم ولا يكفي في ذلك الا بعد الفحص
عن المعارضات والاعتماد على الترجيحات وسيأتي الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا المجتهد
هذا فنقول ان العام المتنازع فيه واحد من الادلة واحتمال وجود المعارض اعم من المخصص الرافع لجميع حكمه

اجزاء

منه
المراد بالحاصل ان المجتهد ان اراد العلم بالدليل والحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة التي لم تفحص

او المخصص الواقع لبعضه ولما كان الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فيقوى احتمال وجود المعارض
فيمنع حصول الظن فهذا اولى بوجوب الفحص عن المعارض من سائر الادلة وربما يستشهد بوجوب الفحص عن المخصص
في العام هو انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذ احتمال ارادة خلاف الظاهر
ولزوم الوقوع في الخطأ بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا وبدلالة رفض الفرق بين ذلك
فكذلك العام وفيه اولا انه ان اراد انه لا يجب الفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء
بعنوان الوجوب ولكن احتمل احتمالا راجحا وجود حديث اخر فيه بيان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب
فهو في الحقيقة احتمال المعارض فلا معنى لعدم وجوب الفحص عنه فكيف يدعي عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة
طلب المجاز اذا لم يكن هناك ظن بوجود المعارض من الادلة ولا احتماله بمعنى انه يتفحص لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية
دلت على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح مسلم في العام ايضا من هذه الجهة فانا لا نتفحص في العام عن المخصص
لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص يدفع احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون وان ال
ذلك الى حصول التجوز في العام بعد ظهوره فتداخل الحيثيتين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العام
من جملة الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض خصصوه بالبحث من بين سائر الادلة وثانيا على فرض تسليم كون البحث
عن العام من جهة دلالة اللفظ حقيقة والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق
بين انواع الحقائق لعدم الخلاف في الحقيقة فيما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فحصل
الفارق وبطل القياس مع ان الفارق موجود بوجه اخر وهو تفاوت الحقائق في الظهور الا ترى انهم اختلفوا
في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال العام في معناه المجازي بلغ حد الاشتهار حتى قيل
ما من عام الا وقد خص بخلاف سائر الحقائق فان لم نقل بترجيح المجاز المشهور فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة
للتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص للحقيقة فيصير مجملا فيحتاج الى الفحص بخلاف سائر الحقائق فان الغلبة ليس
بينها الى هذا الحد بل اكثر الالفاظ محمول على الحقائق وما يقال ان اكثر كلام العرب مجازات فهو اغراق ليس

فيها الى حد الحد بل اكثر الالفاظ محمول على الحقايق وما يقال ان اكثر كلام العرب على حقيقة وما يوضح
ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال سائر المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل اطلاق العام على الخاص باعتبار جامعية
جميع اوصاف افراد العام فاذا قيل جاء العلماء فيحتمل ان يراد منه زيد باعتبار ان علمه ما للكل كلهم بعلاقة
المشابهة ويحتمل ان يراد منه ابوهم او حكمهم او نوابهم بعلاقة المجاورة او التعلق ونحو ذلك بل حمله على حقيقة
من هذه الجهة لعدم احتمال جهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكانه غفل من غفل في هذه الاصل من هذه
الغفلة عن تفاوت المجاوزات لو عن ان الكلام في الفحص عن المعارض من حيث انه معارض لا في طلب المجاز
من حيث انه طلب المجاز وقد عرفت امكان اجتماع الحيثيات وافتراقها فتامل فيما ذكرنا لتبين الانصاف
بانه حقيق بالقبول ولنا الدليل على كفاية الظن بعدم وجود المخصص بعد الفحص وهو الدليل على كفاية الظن في مطلق
معارضات الادلة وهو ان ضرورة بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين بعيد جواز
العمل به وان فرض امكان الوصول اليه في بعضها لان الحكم الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا او كان جزءا
للعبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلا للعلم بالكل وما بعضه ظني فالكل ظني فكله ليس بعلمي جزما كما هو واضح وتحصيل
العلم بالكل في غاية البعد وان كان بسيطا او كان هو نفس المركب ايضا فاستفراغ الوسع في تحصيله انما يمكن بعد
تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات بل موجب للعسر مع انه عسر عظيم وحرج شديد وهما منفيان
في الدين بالاجماع والايات والاخبار فثبت كفاية العمل بالظن مطلقا فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص
في العام غير ممكن غالبا والتحصيل فيما يمكن فيه العلم مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات وبهذا التقرير يندفع
ما قد يتوهم من تحصيل القطع وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن وان امكن تحصيل
العلم في بعض الاحكام ايضا فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم
فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لا لانه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن
القطع واما ما يمكن ان يوجه للقول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل بالعام فهو ان العمل بالظن مشروط

بعدم امكان

بعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل القطع بعدم المخصص اذ عدم المخصص لا يسلم القطع به في نفس
الامر ايضا فكيف يحصل القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل لعله كان في مقام الخطاب قرينة حالية افادت
ارادة البعض مجازا مع ما في سند العام ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال يمنع عن القطع
بحكم الله الواقعي وهكذا الكلام في سائر الادلة بالنسبة الى المعارض وبالجملة وجود المعارض وعدمه احد اسباب الخلل كما ان
سائر ما ذكرنا ايضا من اسبابه فلا بد من حصول القطع بعدم المعارض او المخصص تحصيل القطع بحكم الله تعالى فاين من القول وامكان سد جميع
في المتن والسند وسائر كيفيات الدلالة لم نر الى الآن سبيلا الى التمكن عنه ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات
الدليل اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر
في حكم الله تعالى الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض اصلا فضلا عن تحصيل القطع قلت ان المراد من الظاهر هو الراجح
الدلالة المرجوح خلافه وبعد ملاحظة احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى ظهور في دلالة نعم الظواهر في نفسها
مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور في مدلولاتها وهو لا يكفي لنا نعم انما يكفي لاصحاب الائمة والحاضرين مجلس
الخطاب ومن قارنهم وشابههم فدليلنا على المطلوب هو الظهور من ملاحظة مجموع الادلة بعد البحث والفحص لا كل واحد
مما يمكن ان يصير دليلا ويكفي للمجتهد في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتاخرين
حبط حبطا عظيما ونقله بعض افاضل من تأخر عنه وهو انه منع عن لزوم تحصيل القطع والظن بانتفاء المعارض
في جميع الادلة سواء العام وغيره واستدل على ذلك بوجوه الاول ان احدا من الشيعة لم يزعم ان المجتهدين في المسائل
من اصحاب الائمة والتابعين لم يطلب في المسئلة التوقف من صاحبه حتى يبحث وينقب عن المعارض او المخصص بل سكت
او يلحق بالقول والا لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص والمعارض وزاد بعضهم على ذلك بكيفية
وقال كيف والاصول الاربعمائة لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة بل كان عند بعضهم واحد وعند الاخر
اثنان والثلثة وهكذا والائمة كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا يتم البحث
عن المخصص الا بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لامرهم الائمة بتحصيل الكل ونهوهم عن العمل ببعضها والجواب عن الاول

عن الاول بعد تسليم هذه الدعوى يظهر مما مر من التفاوت الظاهر بين زماننا وزمان الائمة وهذا الكلام يجري في
خطاب الائمة مع اصحابهم ليتضح لا لتكميل الاصحاب عنهم عن المخصص وقرروهم على معتقدهم من العموم وتزييده
توضيحا ونقول ان الاستدلال بالعموم غالبا ليس في جميع الافراد وكل خطاب الائمة بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون
المخصص في نفس الاصحاب او طائفة من افراد العموم المطابق لخطاب الامام وكان ذلك موضع حاجة وبين المخصوص
في موضع آخر وكذلك لعدم ابتلاء الباحثين كان نزاعهم في طائفة من افراد العام فكانوا غافلين عن العام فيستدلال
صاحبه بذلك كان كسبيت وذلك لا ينافي في تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد اذ العام المخصص حجة في الباقي
كالمحقيقة فرارا من قولنا انه يجب في العمل بالعام البحث عن المخصص العمل به في جميع الافراد ويندفع الاشكال الظاهري
من جهة سقي المخصص وعلته بالبحث عن المخصص في الجملة فاذا ظهر وجود مخصص ما فلا دليل على وجوب التفحص ازيد من ذلك
لا ظني ولا قطعي لاصالة الحقيقة الاصح احتمال وجود مخصص آخر راجح على عدمه بالخصوص وبنفي الكل من اصل التخصيص
الراجح لسبب التعليقية بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل في فهم ذلك وتامل فيما حقق لك ان دعوى مثل فوات
الاجماع لا اصل له ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك مثل رواية سليم بن قيس الهلالي
في كتاب امير المؤمنين ع حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله وفي آخرها فان امر النبي ص مثل القرآن منه
ناسخ ومنه منسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله كلام له وجهان وكلام عام وخاص
مثل القرآن الى ان قال فما نزلت على رسول الله آية من القرآن الا اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني
تاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث وفي معناها غيرها وظاهرها لزوم
معرفة الجميع بملاحظة ان في الآيات والاخبار عاما وخاصا ولا يجد في الاختلاف في الجملة الا بملاحظتها
وانا مامورون بمعرفة العام والخاص وكيف يقال انا لم نؤمر بالبحث عن الخاص والحاديث الائمة مثل احاديث
الرسول وقد قال الصادق ع في رواية داود بن فرقد المروية في معاني الاخبار انتم افقه الناس اذا
عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب وبدليل

١

على اللطف

على اللطائف الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المختلفة على الكتاب والامر بموافقة الكتاب
وعدمها لا يعلم الا بمعرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة ذلك في فهم الكتاب لازم كما سيأتي ومن الاخبار
فيستلزم ذلك لزوم معرفة عام الخبر وخاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب الرابع فنقول
مضافا الى ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثرها كان عند كل واحد
من اصحاب الائمة من تلك الاصول بلا شك وريب ومع ذلك فالفروع المتكثرة في كتب الفقهاء التي ليست من المنصوص
اكثرها كان يحتمل كل واحد مما وجد فيه النص من ابن بشير وما لم يذكروه في كتب الفروع وما لم يجدوا ما فيها من
مضافا ما ذكروه بل لا يكتفي بهما ولا يجد فلو كان يلزم عليهم ع تبليغ الحكم لجميع الخصوص فيلزم انهم العياذ
بالله قصروا في ذلك لعدم تبليغ ذلك الخصوص في كل جزء فظهر انهم ع اكتفوا في جميع ذلك بالاصول
الملقاة الينا بقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل
بالظن في الاحكام الشرعية اذ غاية ما في الباب حصل الفروع من جزئيات اصل وقاعدة ولا ريب ان دلالة
العام والقاعدة على جزئياتها ظنية فنقول ان الموجود للاصل والاصليين من اصحاب الائمة كان عاملا بالاصول
الاصلية التي هي امهات المسائل مثل اصل البراءة وعدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف
بما لا يطاق واصالة الاباحة فيما لا ضرر فيه وقبح الظلم والعدوان والاضرار ونحو ذلك ويجيئوا اليهم في جواب
مسائلهم كثيرا من الخصوصيات وكثيرا من العمومات الواردة في الكليات ولم يظهر من حالهم ان تلك العمومات الثابتة
في الاصل والاصليين كانت مما لم يصلها ايدي التخصيص فلعل الرواة كانوا يعلمون ان مرادهم من تلك العمومات
الاستدلال على الباقي بعد التخصيص كما ذكرنا وان الخاص بين له من خارج والتنصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب
عليهم بعد احتمال وجود مخصص آخر غيره فهموه لا يضر كما بينا لان الظن بالعدم كاف بل يكفي اصالة العدم
ح ولم يظهر من حال صاحب الاصل والاصليين انه لم يطلع على وجود خاص معارض في سائر الاصول وعلى فرض
الثبوت انه كان متمكنا من الرجوع اليه ولم يفعل وعلى فرض ذلك ان الامام اطلع عليه وقرره وكل ذلك

اوعاما، لا ينبه عليها بخلاف زماننا وان وجود المعارض في جملة الاخبار مما لا يداينه ريب ولا يقربه شك
فكيف تقاس زماننا بزمان الاصحاب الائمة ولعمري ان امثال هذه الكلمات ممن تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه
والفقهاء، مما يقضى منه العجب وما ذكرنا ظهر ان عدم امر الامام بتحصيل سائر الكتب لم يكن لاجل ان الفحص عن المخصص او
المعارض لا حاجة اليه مع قيام احتمال الراجح اذ لعله يتمهد لى ذلك بانه اذا اشكل عليه الامر في العام يرجع الى الامام
والى في قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الاستدلال انه نفى المفهوم التثبت عند مجيء العدل او الحجب
على المخصص تثبت واى تثبت وفيه ان الظاهر من الاية لزوم التثبت في خبر الفاسق الذي يفهم منه مراده بعنوان
القطع او الظن في انه هل هو صادق او كاذب والتفحص والتجسس عن المراد من خبر العدل اذا كان محتملا لغير ظاهره
احتمالا مساويا ليس تثبتا في انه هل هو صادق او كاذب ولحاصل ان خبر العدل لاينافي قوله من حيث احتمال
الكذب بل التامل والتثبت انما هو في فهم المراد ولم يظهر من الاية نفيه كما لا يخفى لا يقال ان هذا تقييد لخبر العدل
والاصل عدمه واطلاق الاية يقتضي عدم التثبت في خبر العدل مطلقا لا في نفي الكذب فقط لانا نقول انه يمنع الاطلاق
بالنسبة الى هذا المعنى لظاهر دليل التقييد بل نقول المتبادر من الاية المقيد وانكاره مكابرة مع انه لا يرد
على المستدل النقض بمجمل خبر العدل فان قيل ان المجمل خرج بالاتفاق وبحكم العقل للزوم التكليف بالمحال فيبقى الكلام على بعض
المحتملات والاتفاق هنا ولا بحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من تبادر العموم لاصالة الحقيقة
وايضا القول بكون العام مثل المجمل رجوع عن القول بكون الفاظ العام حقيقة في العموم قلت حصول الاجمال
من جهة تساوي احتمال ارادة الخصوص لاصالة الحقيقة لاينافي القول بكونه حقيقة في العموم كما في المجاز المشهور
عند من يتساوى عنده احتمال الحقيقة والتبادر الحاصل في المجاز المشهور للمعنى الحقيقي كما انه بعد قطع النظر عن الشهرة
فكذلك للمسلم من التبادر هنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان هنا فرقا آخر وهو ان العام
بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا في الباقي كما ذكر بخلاف المجمل والمشترك ولئن سلمنا اطلاق الاية حتى
بالنسبة الى الدلالة فنقول ان ما ذكرنا من الادلة على المختار يقيدها والا فلا ريب انه يصدق على كل

من خبري العدلين

من خبري العدلين المتعارضين ولا ريب انه لا يمكن العمل بهما مطلقا فظهر ان المراد من الاية ان خبر العدل من حيث انه
خبر العدل لا يجب فيه التفحص عن الصدق والكذب بان وجب فيه من حيث انه معارضه خبر عدل آخر فضلا عما كان
التثبت من جهة فهم المراد الثالث آية النفر ووجه الاستدلال انه اوجب الحذر عند انذار الواحد ولم يقيده
بالبحث عن المخصص ويظهر الجواب عنه ايضا مما مر ثم ان مناط القول المختار انه لا بد من تحصيل الظن بارادة المعنى الحقيقي للعام
الا بعد الفحص الا انه يحصل بسبب اصالة الحقيقة ولكن لا يكتفى بهذا الظن بل يوجب الظن الزائد بل نقول ان اصالة الحقيقة
ان افادت الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص والمفروض انه غير منفك فلا معنى لمقابلته فما قال
بانا نكتفي بالظن اي ظن من اصالة الحقيقة بل لا بد ان يقال ان الظن حاصل مع شيوع التخصيص ايضا وجوابه المنع
ثم ان مطلق الظن كاف والا فيشكل الامر لتفاوت مراتب الظنون بل تفاوت مراتب الظن المتاخم للعلم ايضا
فلو قلنا باشتراط الظن المتاخم للعلم لزم الحرج الشديد مع انها غير منضبطة غالبا وما امكن تحصيله فيجري فيه الكلام الذي ذكرنا في تحصيل
العلم ثم ان الظاهر انه يكفي في تحصيل الظن تتبع كل باب تبويبه في كتب الاخبار لكل مطلب وكل ما يظن وجود ماله
مدخلية في المسألة فيه من سائر الابواب وان كان في كتاب آخر مثل ان ملاحظة ابواب لباس المصلي في كتاب الصلاة له مدخلية
في احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة كتاب الصوم له مدخلية في احكام الحيض والجنب ونحو ذلك وهكذا وقد صار
الان تتبع ذلك سهلا عندنا من جهة تاليف الكتب المبوبة مثل الكافي والتهذيب والاستبصار وزاد في ذلك غاية
كتاب الوافي للفاضل الكاشاني وكتاب وسائل الشيعة للمحدث ابي الحسن الحر العاملي اعظم الله اجرهما ولا بد في الفحص عن المخصص
من ملاحظة الكتب الفقهية سيما الاستدلالية منها ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما يعين على الاطلاع
بحال الاخبار وخصوصها وعمومها ايضا سيما ملاحظة كتب المتاخرين من اصحابنا مثل المعتبر والمنتهى والتذكرة وكتب
الشهيد وغيرها ولا يجب تتبع جميع الكتب الاخبار من اولها الى آخرها في كل مسألة وكل الكتب الفقهية مع انه مما يوجب
العسر الشديد والحرج الوكيد المقصد الثالث فيما يتعلق بالمخصص
اذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو او غيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف

المقصد الثالث فيما يتعلق بالمخصص

فلا خلاف في ان الاخيرة مخصصة بهن جزما ان الخلاف في غيرها وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قالوا عليه غيره فذهب الشيخ
والشافعية الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفرقة العضدي للكل واحد وابو حنيفة
واتباعه الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد المرتضى الى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة والغزالي الى الوقف
فلا يدري انه حقيقة في ايهما وهذان القولان موافقان لقول ابي حنيفة في الحكم وان تخالفا في الماخذ لان
الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كقول ابي حنيفة لكن هؤلاء لعدم
ظهور تناوله لها وابو حنيفة لحجة ظهور عدم تناوله لها هكذا ذكره العضدي وجماعة من الاصوليين وليس مرادهم تخصيص
الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعي فيه ايضا موافق له في ذلك ولا ان غير الاخيرة باق على العموم على القولين
محمول على ظاهره لتحقق الحكم مع قول ابي حنيفة في التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول
ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم فعدم تحقق التغيير عند ابي حنيفة
يحمل على العموم والعمل على ظاهر اللفظ وماخذه الحمل على اصل الحقيقة وعندهما بالتوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم
معرفة الماخذ اما لتعادم الادلة والاجمال الناشئ من الاشتراك فيظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما في
امرين احدهما ان غير الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومعلوم الحال عند ابي حنيفة وثانيهما انه لو استعمل في
الاخراج من غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية حقيقة عند السيد ومحتملا عند الغزالي اذ لم يعلم الاصل
المدقق الشيرواني زه حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثالث في تمام الحكم وقال يجب
ان لا يعمل في غير الاخيرة اجماعا الا على العموم لان له صيغة خاصة به دالة عليه دلالة معتبرة ولم
يتحقق في الكلام دلالة اخرى تعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في العرف فيهما والا كان ذلك
قائما على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين لم يجوزوا ونقبوا في المسألة الى اخر
ما ذكره وفيه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان
الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا ادل واظهر في مرادهم مجرد لبنة المخصص للاجمال من حيث

بثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان منشأ تلك الاقوال ان الخلاف
انما هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا كما سيجيء لقول الاشتراك
تلك الهيئة بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع ان العموم لم يبق على حاله في واحد منها ومعنى
كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها والمفروض ان الامر مردد بين ان المراد
من اللفظ هل هو العمومات المخصصة باحتمال ارادة المعنى الاول من معنى المشترك او العمومات الغير المخصصة
باحتمال ارادة المعنى الثاني فذلك في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص غير الشك
في ان العام هل خص ام لا فيجري فيه اصالة عدم التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذي لم يظهر له مخصص بعد الفحص
والبحث حتى يقال ان له صيغة خاصة دالة على معنى ولم يوجد له معارض فيكون العام مخصصا او غير مخصص جزما
مدلول اللفظ فيما نحن فيه والشك في ان المراد ان المدلولين لا انه امر خارج منهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة
واصل عدم التخصيص ونحوهما وظني ان ذلك واضح ولا يحتاج الى مزيد الاطناب وبالجملة اختصار موضع مقالة
الحنفية ان الحجة على المخصص مقالة بجواز العمل بالعام المخصص بالمجمل والحاصل ان القول بالاشتراك
يتوقف على العمل على العموم لانه لا ينظر عليه اذا ريد من الهيئة المعنى الذي لازمه تخصيص الكل او اريد منها المعنى
الذي لازمه تعميم سوى الاخيرة والمتوقف يتوقف لما لم يتعين عنده المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يبني
على اصل الحقيقة او الاشتراك مع انه يعلم ان اللفظ حقيقة معينة لابد من الحمل عليه ولم يبق العمومات على حقيقتها
الاصلية حتى يرجع بعد خلو المعارضات الخارجية اليها باصالة العدم وهذا قول خامس اختاره صاحب المعالم
وهو القول بالاشتراك المعنوي وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في اي فرد من افراد الاخراج
حقيقة غاية الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الحكم غير متناهية وظاهر هذا القول
بل صريحه انه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الجميع او الاخراج عن كل
واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط ايضا حقيقة مثلا تقول تم الكل تصدقه لعام واحد

او العمومات متعددة بتعيين كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى القرينة لكن لا من قبيل قرينة المشترك اللفظي
فانه للتعيين لا للتفهيم ثم انه ذكره تمهيد لتحقيق ما اختاره مقدمة لا باس بايرادها مع توضيح مني وتحرير
واصطلاح وهو ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا
كزيد لولد عمرو او الفاظا مخصوصة متعددة تفصيلا كزيد وضياء الدين وابي الفضل له واجمالا كوضع ما اشتق
من حمد له مثل محمد واحمد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له ايضا خاص
وهو ظاهر وان تصور معنى عاما تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل
او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما مثال
الاول الحيوان ومثال الثاني الانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات المطابقة لها مثل فاعل
لذات قام به الفعل والمراد بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع الالفاظ المتفصلة في
الاوضاع النوعية كوضع فعال وفعول للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايضا وله ان يعين لفظا
معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا
اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا
مثال الاول الحروف قاطبة فان من والى وعلى مثلا لوحظ في وضعها مفهوم عام لمعنى هو الابتداء والانتهاء
والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعاني ومثل لفظ هذا او هو لكل مفرد مذكر ومثال الثاني
ذي وتي وته لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع النسبي للافعال الناقصة فانها باعتبار النسبة
وضعها حرفي نوعي اجمالا وان كان باعتبار المادة من القسم الاول فهو من القسمين فوضعها عام والموضوع له
عام وربما قيل ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا باس
بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل واسم المفعول يتصور على وجوه احدها ان يقال
انه وضع صيغة فاعل مثلا اي كل ما كان على زنة فاعل من اي مادة بحيث انما هو لكل من قام به تلك المادة

وبعبارة

وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المبنية على زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدء ذلك الواحد يعني ضارب
موضوع لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل وعالم لمن قام به العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع عام والموضوع له
عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى عاما هو كل واحد من الذوات القائمة بها احداث ووضع بازاء كل واحد منها
ما بني من ذلك الحدث على زنة فاعل وهذا هو الوضع النوعي فانه قد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا
في ضمن الهيئة المخصوصة فقولنا زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدء ما بني منه في قوة قولنا كل ما كان على زنة
فاعل الى آخره فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالا عند وضع الهيئة والثاني ان يقال صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدء
يعني هذا الجنس من اللفظ وهو ما بني على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايضا كسابقه لكن المراد بالعام في
الاول هو العام الاصولي وفي الثاني هو العام المنطقي للاتفاق لان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا موضوعا
لهذا المفهوم الكلي المفروض خلاف فان معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلي يعني من قام به المبدء بل معناها
من قام به الضرب والقتل والعلم ولذا نقول الذي يدل عليه الهيئة هو الكلي والخصوصية قيام الضرب والقتل ونحوهما فهي من
مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة واللفظ بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هي لا تدل الا على هذا المعنى
الكلي والثاني هو قول المادة والثالث ان يقال لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم
وهكذا وهذا ايضا كسابقه في كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع فيه شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية
في اللفظ بخلاف الاولين فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم فوضعه نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان
قاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الخاص بعيد اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصوليين قالوا ان
وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع للفظ فيها تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ
بازاء خصوصيات الافراد ان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات
الاضافية وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به مبدء ما وضع بازاء الجزئيات الاضافية
يعني من قام به الضرب او القتل مثلا الفاظا مقررة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما وفيه ما لا يخفى

وحاصله اذ الواضع ان كان غرضه تعلق بالوضع بالهيئة أي كان على زنة فاعل لمن قام به المبدأ فانا وضع
لفظة يكون منطبقا على المعنى الكلي منطبق و كما تشخص كلا اللفظ في ضمن مثل ضارب فكذلك تشخص ذلك المعنى في ضمن معنى
الضرب ولا يستلزم وضعا جزئيا لمعنى جزئي بل لفظة ضارب من حيث انه تحقق فيها الهيئة الكلية موضوعة لمن
قام به الضرب من حيث ان تحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدأ ولا يلزم من ذلك تجوز في لفظة ضارب اذا اريد
به من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى
الكلي يستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لا ان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بلا ملاحظة المعنى الكلي
وان كان غرضه تعلق بوضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة من الالفاظ فانما وضع كل واحد من افراد اللفظ
الكلي بعنوان العموم الاصولي بازاء المعنى بدون ان يلاحظ معنى كلي ثم يضع للجزئيات الاضافية ولكيف فلا حاجة
الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات تح وما ذكروه من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات
انما ينفع لو اريد تصور الكلي الجامع لمشتقات الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها لفظ واحد كهذا او الفاظ متعددة
مترادفة مثل نه وذي وذه ليكون اللفظ والمعنى الكلي كلاهما جامعين لمشتقات الجزئيات وفيما نحن فيه
ليس كذلك لان لفظ ضارب يفيد معنى وقاتل يفيد معنى آخر وهكذا فلا فائدة في تصور الكلي لذلك فالالفاظ
هنا موزعة على الجزئيات الاضافية بخلاف اسماء الاشارة ثم انه يرد بتمهيد المقدمة بني قوله على ان وضع
ادات الاستثناء من قبيل وضع الحروف عام والموضوع له خصوصيات الاخراج والمفروض ان المستثنى ايضا
صالح للعود الى الاخيرة والى الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان الموضوع له عاما
ايضا كالمشتقات والنكرات او كان الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات فلا بد ان يكون مراده
مثل الموصولات او بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة احدهما الرجوع الى الجميع ومن جهة الآخر للاخيرة
فقط مثل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا فارسا اذا فرض كون شخص من بني اسد مسمى بفارس وفرض وجود الفرس
مع الراكب في جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب وانت خبير بان وجه صلاحيته لا يخفى فيما ذكره بل يختلف

باختلاف

باختلاف الوضع والاحوال فقد يجري الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة ايضا وفي اسماء الاشارة
ايضا اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف المحمول كما تقول اضف بني تميم واخلعهم الا زيدا والا هؤلاء
نعم لا يتم ذلك الا اذا اختلف المستثنى وان اتحد الحكم وايضا فرض كون المستثنى مشتركا على النهج الذي
ذكره يخرج الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما كان المخصص صالحا لان يخصص به كل من العمومات السابقة
ولا خلاف بين ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع وللريب ان في
الصورة المفروضة لا يمكن الحكم بالصلاحية اولا للاحتمال ارادة المعنى المختص بالاخيرة وهو المعنى العلمي وهو لا يصلح
للرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن هذا الشرط المخصص الكبار ولعدم تعين ارادة الراكب بالقرينة والرجوع الى الجميع
فينبغي عن عتبار الاشتراك في الصلاحية كما لا يخفى فانما يدخل في المبحث بعد نفي احتمال ارادة المعنى العلمي اذ
يصير من باب الموضوع له بالوضع العام وان فرضت امثال اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع بني اسد الا الزيدين
مع فرض وجود مسمى بزيد واحد في كل من القبائل ومسمى بزيدين في بني اسد فهو وان كان اقرب من المثال
الى ما فيه لكنه ايضا خارج عن المبحث للزوم ارادة كل من العمومات على الاجتماع لا على البدل ولان الظاهر انهم
ارادوا صلاحية المخصص بالفعل لكل واحد لا صلاحية لفظه للارادة معينين يرتبط بهما الاخيرة بحيث يكون
استعماله في الفرد الآخر للجميع بحيث لا يكون استعماله في الاخيرة فلا يلزم في المبحث ان يقال اللفظ المخصص صالح
لان يراد منها تخصيص الاخيرة ولا يمكن ارادته في غيرها وصالح لان يراد منه تخصيص الجميع ولا يمكن ارادة الاخيرة
فقط منه لا هو المذكور في السنة القوم في تحرير محل النزاع من صلاحيته مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات
كما هو الظاهر من كلماتهم والعجب انه ره فرض حصول الاشتراك في هذه الصورة فقط واعترض على من قال بالاشتراك
وقال لقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك في هذه ايضا فانه لا يتعدد في وضع المفردات مع غالب
كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين وفيه ان القائل
بالاشتراك يقول بان الاستثناء المتعقب للجمل مشترك بين معانيه لا يعلم انه هل اريد بذلك الاستثناء

الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاخيرة والاخراج عن الكل للمعتزان لا يعلم انه هل اريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج عن الكل والاما لا يصلح الا الاخيرة وبينهما بون بعيد وبالجملة جوهره وان انتقب باله في التنقيب والتدقيق واسس الى التحقيق لكنه قد خلط عليه الشان بعض الاختلاط ولم ينته امره الى الاتفاق في الارتباط او المتهم هو فكري القاصر والله ولي السرائر والتحقيق عندي انه لا اشكال ولا اختلاف فانه لم يوضع ادوات الاستثناء لاخراج شيء خاص من متعدد خاص بل الظاهر انها وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد فوضع كلها حرفي وان كان بعضها اسماء كغير وسوى ولما لاقى ان وضعها ايضا حرفي لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وهو محض حرفي والاسماء ايضا وان كان لها وضع مستقل لكنه لابدان يراد منها في باب الاستثناء الحرفي والمستعمل فيه هي الخصوصيات الاخراج وكون خصوصيات الاخراج جزئيا حقيقيا لا ينافي كون المخرج امرا كليا كما لا يخفى والحاصل ان المعيار في الكلام هو عموم الوضع فلم يتصور الوضع حين وضع تلك الادوات خصوصية اخراج خاص بل يتصور عموم معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لم يثبت طريان وضع جديد للهيئة المركبة التي حصلت من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة منع حقيقة ولم يثبت استعماله ولا اجازته معه في غيره وبيان ما ذكرنا متوقف على بيان امور الاول ان وضع الحقائق والمجازات واحد اي كما حققناه وبيناه في مسئلة استعمال اللفظ المشترك في معنييه ومن الدليل فيه نظيران وضع الادوات وكذلك وضع المستثنى لابد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين من الادوات ولا ارادة فردين من المستثنى والثاني ان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل مورد الاخراج على البدل لا كون المجموع مورداله كما يفهم من تفسير العضدي لقول الحاجبي في ارادة كل واحد لا ارادة المجموع ويؤيده المثال الذي ذكره السيد ره بقوله اضرب غلماني والقاصد في الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما محال اذ لفظ واحد موضوعة لفرد ما وتخير المخاطب لتعيين رأي فرد يريد اذا قيل له جئني بواحد لا يخرجه عن الفردية فلا يصلح جريان الكلام والبحث في هذا المثال الا بارادة واحد من الاصدقاء

وواحد من الغلمان فيتعين ان ارادة الاخراج بالنسبة الى كل واحد منهما في الواحد مع تقوا ابه يرجع الى الجمع يقول ان المراد اضرب غلماني الا واحدا منهم والقاصد في الا واحدا منهم وان فرض الجمع بالمجموع لا الكل واحد لكفى اخراج واحد من المجموع الثالث ان نجعل قول القائل لا الحلق ولا اتربت ولا تمشت الا بالليل بمعنى لم افعل هذه الافعال الا بالليل مجاز وضح وجرد وخرج عن الاصل لا يصار اليه الا بدليل وايضا جعل قول القائل الا العلماء بعد قوله اضرب بني تميم واهن بني اسد واكرم بني خالد راجعا الى الجميع انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم وارادة علماء بني خالد فقط منه يوجب التخصيص وهو خلاف الاصل ولكن يعارضه لزوم تخصيص بني تميم وبني اسد او ارادة جملة العالمات من مجموع الجمل فالامر يدور فيه بين مجازات ثلثة اذا تحقق فنقول ان كل استثناء يستدعي مستثنى منه واحدا فلابد ان يكون كل من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى وحدانيا فكما لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى حقيقي في محله والا اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي كما عرفنا فكذلك لا يمكن ارادة فردين من الماهية بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل ولو فرض ارادة الاخراج الى اكثر من جملة فلابد من ارادة معنى مجازي منتزع من الجمل الثلثة مثل الا فلان او هذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان القرب مرجحا للاخيرة فرجحنا الرجوع اليها من جهة انه فرد من افراد الاستثناء لا من حيث انه خصوصية الاخيرة ولا الحكم بالخروج في غيرها لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت من الخارج كون المتعددة الثلثة في حكم الواحد فلا اشكال في الرجوع الى الجميع وانها حقيقة ايضا وان حصل التجوز في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة ولكنه ليس من محل النزاع في شيء لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد على البدل والا فلا وجه للارجاعه اليها لا حقيقة ولا مجازا وحاصل الفرق بين ما اخترناه وما اختاره صاحب المعالم ره هو انه يقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل المخرج العام المتعدد ما صدق عليه الاخراج عن المتعدد الواحد والاخراج عن المتعدد للمتعدد على البدل وعن المتعدد

المأول ٣٣ الالاتي بالواحد وعن متعدد واحد من المتعددات مثل الاجيرة فقط وكذلك الخصوصيات الموضوعة بازائها كحمل

خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في اي من المذكورات كان حقيقة وان احتاج في التعيين

الى القرينة ونحن نقول ان الواضع تصور مثل الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياته وليس المعنى العام

المقرر الا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددات ولذا الواحد باعتبار اكنه

الافراد وهذه الجماعات والخصوصيات الموضوعة بازائها هي خصوصيات هذا الحمل ويدل على اعتبار تبادر الوحدة

وعدم تبادر الاخراجات المتبادلة له يكون في المتبادلة مجازا ان صح وكانه لا يتبادر من قولنا جاء رجل الا رجل

واحد وان كان قابلا للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال ولا يجوز ارادة احاد كثيرة من التبادل من لفظ

رجل لكون وضعه واحدا منها على الحقيقة كذلك لا يتبادر من قولنا اضرب غلمانك والقاصد الا واحد للاخراج

واحدا ما من الغلمان ومن الاصدقاء وانما خصصت الاجيرة وحدها من جهة خارجية مثل القرب او الاجماع والا كان

رجوعه الى الاول فقط ايضا جائزا بعنوان الحقيقة لانه يكفي فرد من افراد الاخراج واما ما اختاره صاحب المعالم ره

فلا يدل عليه دليل مع كون العام المتصور حين الوضع ما للصور المذكورة المتقدمة ودعوى الوضع للافراد

والعموم كذلك اول الكلام لا يقال ان الوضع انما هو للافراد الاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا تقييد فيه وما ذكرته

من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع للماهية فيلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول

انا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقال انه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع

الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرنا في مبحث المشترك في الاطلاق كيف وقد يحتاج الى الدليل

فما ذكرناه مبني على المطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالكلام على التوظيف والتوقيف

مع انا ندعي التبادر ايضا وهو دليل الحقيقة فيما ذكرناه وقد ظهر مما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب المعالم والطلان

سائر الاقوال فمنها ما ظهر مما ذكرناه ويظهر مما سنبيني في نقل ادلتهم احتج المرتضى ره بوجوه ضعيفة اقربها وجهان الاول

حسن الاستفهام بان المتكلم هل اراد تخصيص الاجيرة او الجميع وهو مدفوع بانه يحسن على القول بالوقف وعلى القول

بالاشتراك

تجاه السبب على الاشتراك

بالاشتراك المعنوي ايضا فانه اذا قيل لك جاء رجل بالامس عندي يحسن ان تقول اي الرجل والثاني ان الاصل

في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعمال الصورة المفروضة في الاخراج عن الكل مرة كما في قوله تعالى اولئك جزاؤهم

ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها ابدا لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين

تابوا والاخراج عن الاخيرة اخرى كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه

مني الا من اغترف غرفة بيده حيث عن غير قرينة على التجوز وفيه ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر في محله واحتج الشافعية

بوجوه اقواها وجوه ثلثة الاول ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفرد وقرروه على وجهين الاول

ان الجمل في قولك زيد اكرم اباه وضرب ابناه وقتل عبده في قوة قولك زيد فعل هذا مالا في الحكم ان ما يلي

الجملة الواحدة من المخصصات يرجع اليها فكذا ما في حكمها وفيه منع واضح لان العطف لا يقتضي الا مناسبة ومغايرة

ما وجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء ممنوع والقياس باطل سيما في اللغة والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة

حكم الالفاظ المفردة فان قلت اضرب الذين قتلوا او سرقوا او زنوا الا من تاب في قوة قولك اضرب الذين هم قتلة

وسراق وزناة وفيه مع ما تقدم من المنع ان ذلك مبني على كون ذلك متفقا عليه في المفردات والنزاع موجود

فيه كيف والثاني ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب الجمل يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بجامع

كون كل منهما استثناء غير مستقل وفيه ان كونه استثناء ممنوع ولو سلم فالاجماع فارق وقد يجاب بان ذلك

من الشرط لا الاستثناء وذلك يجوز في الشرط شرطية والجواز في الشرط كلاهما ممنوعان وبيان كونه ليس من الشرط

ان اصطلاح الشرط هو التعليق كما مر بلا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشية بلا ريب وكثيرا ما يذكر

في المنجزات المقطوع بفعله وانما يذكر ذلك من باب التسليم والتوكل وبيان الاعتقاد وبانه لا مناط عن

مشية الله وارادته وقدرته او من جهة امتثال الامر مثلا بفوت المقصود وبالجملة المراد منه غالبا اتقى في

الكلام عن الفوت والمعنى فاذا قال افعل كذا غدا فهو جازم في نفسه بانه يفعل لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل

عنه لا يكون الا بمشية الله فهو جازم في الايقاع شاك في الوقوع لعدم اعتماده على نفسه ويؤيد ذلك

لكلمة ان يصير الماضي مضارعا لانه يستعمل في الماضي ايضا مثل قولك حججت وزرت ان شاء الله تعالى مع انه خارج عن فرض المثال بل المراد
ومراده تعالى في الحج والزيارة في نفس الحج والزيارة ومراده من التعليق بالمشية ان حصولهما انما كان بمشية الله وتوفيقه ولا بيان كونه
المعنى ولا يذهب عليك ان المراد
ليس انهما مقبولان وان الله تعالى سيكتب سبيلنا فهو عدم شيء له على شيء من ادواته ولو تكلف بتاويل الشرط بالاستثناء بان يبقى معناه
الا ان لم يشأ الله تعالى فيعد الكلام لا يبقى في الشرط من ان المراد انما هو الا يقاف عن النفوذ والمضي لا التعليق
نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو اريد به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول الاسباب الظاهرة الغالبة
اللزوم لحصول المسببات مثل ان يسأل عمن جامع امراته هل انعقد منك ولد في الرحم فتقول ان شاء الله انعقد وان
لم يشأ لم ينعقد وهذا ليس من باب المتداول في استعمال تلك الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا يخفى ان الاجماع المدعى في عود هذه الكلمة
المفروضة الى الجميع اذ ذاك مشكل لغوية وانعقاد الاجماع على ان مراد كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة هو رجوعه الى الجميع
سقط من الكلام الا ان يقال المراد بالاجماع في كل ما ورد في كلام الشرع او يقال ان المراد لزوم حمل كلام
المسلم على ذلك لانه من توابع الايمان والتوكل والاذعان بهذا الامر الثالث ان الاستثناء صالح للرجوع
الى الجميع والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها للبعض الافراد اولى
من الاخر تناولت الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا يوجب ظهوره فيه بل انما يوجب التخيير بين ذلك والتعيين
موقوف على الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية وعن الاجمال يحصل بتخصيص الاخيرة وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه
لارجاع الباقي على العموم الذي هو مقتضى الصيغة سيما اذا كان موافقا للاصل ايضا والقياس بالفاظ العموم في غاية
الغرابة فان دلالتها انما هي بالوضع لا لرفع التحكم نعم يتم هذا القياس في شمول نكرات المثبتة والجمع المنكر
ونحوها مما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما بيناه في محله صونا لكلام الحكيم عن اللغوية نعم لو كان تابع المحمول
الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد وقيل رجوعه الى الجميع فلا ضرورة الى الحمل على الجميع وقد يتوهم على القول
بالاشتراك ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا يتوقف على القرينة نظرا الى غلبة الوقوع وهو مع ما فيه من منع الغلبة
غير واضح المأخذ وقد بينا في تحقيق معنى التبادر ان الظهور الحاصل من الغلبة في جانب المجاز ترجيحه على الحقيقة او التوقف

في ترجيحه

في ترجيحه هو احتمال حصول التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة النادرة ولكن اغلبية استعمال المعنى
نعم ربما حصل منه
من معاني المشترك لا يوجب ترجيح ارادته وان بادر الذهن الى انفهامه عند الاطلاق ولم نقف على قائل به وان نشأ في
ملاحظة الغلبة في جانب المجاز ترجيحه على الحقيقة او التوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة وهو
منتف فيما نحن فيه اذ كثرة استعمال لفظ العين مثلا في النابعة والباصرة لا يوجب ضعفا في دلالتها على الذهب
وكونه من مجازها الحقيقة والاستعمال في المعنيين الاولين لم يحصل من جهة مناسبة في المعنى الثالث لهما وعلاقة
كما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم ذلك احتج الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة
الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لرفع محذور الهذرية فبقي الدليل في باقي الجمل
سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه
ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور ولكن لا يتيقنه
بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم الاول على قول جميع الاقوال في وجوه تقرير الجملة الاستثنائية كما مر سابقا
وايضا تعليل ترك العمل في الجملة الواحدة بدفع محذور الهذرية غلط لدلالة نفس الوضع وخصوصية النوعية
على جواز الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة الاخيرة مقطوع به ولا حاجة
فيه الى التمسك برفع الهذرية لانه لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لجاز في المنفصل في النطق عرفا
ايضا وان كان المراد ان ظاهر حكم المتكلم بالعام ارادة العموم وارادة العموم اقرار والاستثناء مستلزم للانكار
بعضه ولا يسمع الانكار بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل بهذه القاعدة وان ارادة العموم لعبد
ما يفيده من الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل له فهو مخالف للاستصحاب ففيه ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام
ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز ذلك مع ان الحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ
مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده ويسمى ذلك
الى الاخيرة ولا ينفع في ذلك دفع محذور الهذرية لان غاية الامر ما لم يقع الفراغ لم يتجه ذلك مع الحكم بارادة

يحققه لتعذر مجال الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين فجزم به وتمسك في نفي
التعلق بالباقي بالاصل وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء اقول ويمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين
في كلمة اما الاول فنقول في تقريره ان المراد بالجملة الاولى اما الاول فنقول في تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان
ظاهرها الشخص فوجب اخراج الكلام عن ظاهره باحدى التقديرات المتقدمة في محله فالغرض التقليل ان
الداعي على التجوز هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول لظاهر الكلام جوابه في محله لو لمخالفة لبعض الامرية فيمنع المخالفة
للنفي الامرية بعد القول بالتجوز انه مبني على توهم المخالفة وحصول المخالفة الظاهرية غير بعيد لكلام التعليل هذا
الاعتراض عجيب فحال هذا يمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف الاصل يعني موجب لخلاف الظاهر
لانه بظاهره مخالف للحكم الاول فيلزم فيه ارتكاب خلاف الظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد
الامرين الاخيرين ولا ريب ان كليهما خلاف الظاهر ثم ان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع وان كان في
الاستثناء وضع للاخراج عن المتعدد وانه يصير قرينة للمجاز لكن القدر المسلم الثابت هو تعلق بمتعدد خاص
ولما لو ورد استثناء محتمل المتعددات ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من الواضع الرخصة في تعليقه بالجميع لكن في توجيه
في كلام الحكيم لا بد ان يكون لغوا فيصير من باب الحال العقل الحاكم بنفي اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد
من المتعددات لا ازيد منها لان مقتضى الاصل عدم التعلق بالكل ورفع الهندرية تحصل بالارجاع الى الواحد
ثم تعيين ذلك البعض ايضا يحتاج الى دليل يتمسك فيه بالاقربية والقطعية وبالاجماع ونحو ذلك فالتمسك
برفع الهندرية ليس للاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانه لا ريب انه من جهة الواضع ونحو تحقيق الاخيرة
ايضا ليس من جهة رفع الهندرية لرفعه بغيره ايضا بل انما هو من جهة الاقربية ونحوها فههنا مقامات
ثلثة غير ما المستدل لم يغفل عنها المعترض واما العلاوة التي ذكرها المعترض فحاصلها ان عدم كون الاستثناء
المنفصل عن النطق انما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء في مثله فاصل ترتيب
الكلام فيه غلط مخالف لضوابط الوضع بخلاف ما نحن فيه فان استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح وارد

في كلام المعصوم

في كلام المعصوم لكنه لحقه الاجمال ايضا مثل المجملات فلابد لرفع القبح عن الكلام ودفع لزوم تأخير البيان عن
وقت الحاجة من الارجاع الى الجمع المعهود والتمسك في تعينه على اكثر منه بالاصل والاكتفاء بالاخيرة لما
للدليلين وان التقرير الثاني فمقتضاه ان توهم التناقض وظهور المخالفة للحكم الاول في الاستثناء صار
سببا للعدول عن القاعدة وهو ان لا يسمع الانكار بعد الاقرار فلما كان ظاهر الجملة الاستثنائية سماع الانكار
بعد الاقرار مثلا صار مخالفا للاصل فعدل عنه في جملة واحدة لرفع الهندرية الى آخر ما ذكرناه في التقرير
الاول وتحريره والفرق بين التقريرين مع ان مقتضاهما واحد لان فهم العموم يحصل من اصل كون اللفظ
حقيقة فيه ان هذه القاعدة غير مختصة بالحقيقة وان اتفق هنا موردها فقد يحصل الاقرار والاعتراف
بلفظ مجازي فمخالفة الاعتراف وما فيه مخالفة للقاعدة سواء دل على الاعتراف بالحقيقة او غيره
كما ان المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز لعكس فقد يكون بالحقيقي وقد يكون بغيره فاختلف التقديران مفهوما
وان اتحد مصداقهما فيما نحن فيه في العام الذي لفظه حقيقي والمخالفة في مخالفة الاستثناء فهو غلط
فاحش ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء البلاغي وهو خارج عن المتنازع فيه كما لا يخفى ولا مجرى لاستصحاب
ظهور الارادة ايضا كما لا يخفى واما ما ذكره المعترض في دفع هذا التقرير فيما لم يمنع ظهور الارادة وانحصر
بما فيه اذ احتمال ذكر المنافي لا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناها الحقيقي ومنافي ذلك للعلم اخر في الاستثناء
ونحو ذلك ظهور المنافي فيه ولا ريب ان احتمال التجوز لا يحصل بعد انتهاء الكلام لجهل احتمال المخصص
المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم ينته غير مضر بظهور الدلالة على الحقيقة مع انه لا يجتمع الظهور
الارادة في هذا التقرير مع قبول ان التجوز خلاف اصل الحقيقة في التقرير الاول لان معنى قولهم الاصل في
اللفظ الحقيقة ان اللفظ الذي له موضوع له معين واستعمل في شيء لم يظهر للسامع لا بد ان يحمل على معناه
الحقيقي ما لم يجئ قرينة على خلافه ومقتضى ما ذكرناه في مقدمات المباحث اللغوية من ان المقصود في الوضع
هو غرض التركيب لا ينافي ما نقول هنا لان التركيب يتم بقول القائل اكرم العلماء ولا ينظر في فهم معناه التركيبي

لمعنى جمل متعددة لبده ومجرد استثناء عقيب الكل فحقيقة يتم الكلام النحوي وان لم يتم الكلام الاصطلاحي بعد والمعيار في جهة اللزوم هو الاول وان كان للمتكلم رخصة في جعل اللواحق مربوطة بالسوابق وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة فيما هنا ولا نقول ان مجرد صدور اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى يتاتى فيه ايقرح كخلافه بل نقول ان ظاهره ارادة الحقيقة والحكم به حكما ظنيا لا قطعيا واذا لحاه المنافي في تتمة الكلام فينكشف عن بطلان الظن ويتجدد للنفس تصديق جديد بارادة المعنى المجازي ولا غائلة فيه اصلا واما قوله فما لم يقع الفراغ لم يجر الى آخره فيغني عن نفيه هو مناف لما تقدم من المعترض فانه قال سابقا ايضا انه لا يحكم بالحقيقة حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال غيره ولا ريب انه بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال المخصص كما هو المفروض فما معنى اتفاق غير الاخيرة على عمومه تمسكا بالاصل وما معنى الاصل هنا وقد عرفت بطلان ارادة الاستصحاب منه وكذلك القاعدة على مذاق المعترض فلم يبق الا الظاهر اعني اصل الحقيقة اذ ليس كل عموم موافقا لاصل البراءة حتى يقال انه هو المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل على مدعاهم بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وان ما ذكره المستدل قرائن لتعيين احد افراده واين هذا من اثبات كونه حقيقة مخصوصة في الاخراج عن الاخيرة فهذا دليل ما اخترناه في المسئلة بلا قصور ولا غائلة ومنها لو رجع الى الجميع لرجع في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي لا يعبؤ به وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي ذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع لخروج عن مقتضاه في الجلد لدليل خارج وهو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل الا اختصاص بالاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان يمنعه المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت فكما لا يرجع المخصص بعد السكوت والانفصال عن النطق الى ما تقدم فكذا في حكمه والجواب المنع ودعوى انه لم ينتقل عن الجملة الاولى

الا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل واحد منها استثناء لزم خلاف الاصل والا فيكون العامل في المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العوامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد وجب اختيار الشق الثاني ونمنع كون العامل في المستثنى منه بل هو ارادة الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء به والعامل ما يتقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثنى كحرف النداء عن ادعو اسلفنا لكنا نمنع امتناع اجتماع العاملين على معمول واحد ولا حجة في نفي سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك منه لاجتهاده لا من نقله كما ان رواية الثقة حجة على غيره لا اجتهاده ورايه مع انه معارض بما نقل عنه من تجويزه نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع انه قائل بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وبعض الكسائي على الجواز وكذلك تجويز الفراء تشريك العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا وربما يؤيد الجواز بمثل هذا احلوها منع لعدم جواز اخلائهما عن الضمير ولا لخصوص احدهما به فيتعين ان يكون حيز واحد وفيه نظر لاحتمال ان يؤتى بهما ككلمة الوحدة وهو من مع احتمال ان يكون حامض منه لحلو لا جز بعد جز واما حكاية عدم اجتماع المؤثرين المستقلين ففيه ما لا يخفى اذ العلل الاعرابية كالعلل الشرعية معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا ريب في جواز اجتماع المعرفات اقول ويرد عليه منع فالرابع ذكر البعض بصورة التجوز فلو استعمل الكلية المذكورة في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا على راي المستدل فلم ينقل عنه بطلان الاستعمال بعدم المحذور عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منها من جهة انه نفس التجوز الذي ذهبوا اليه فان المراد بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال اللفظ الموضوع للاخراج عن شيء من عام واحد في الاخراج عن العمومات المتعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد فالاضمار خلاف اصل آخر يجب التحرز عنه على القول بالمجازية ايضا ثم ان المصحح للتجوز وبيان العلاقة في هذا المجاز دونه خرط القتاد ولا يصح جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزءا من الاخراج عن كل واحد كما لا يخفى والتجوز بارادة الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع مع ان لهذه العلاقة شرطا

هو العامل في المستثنى منه

وهو مفقود ولا العكس بتقريب ان يقال انه موضوع للاخراج المخصوص وهو الاخراج عن الاخيرة فاستعمل في اخراج
المطلق اي مطلق الاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها فان جزء الموضوع له هو مطلق الاخراج الى المرتبة
الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل استعمل في فرد خاص آخر منه وهو الاخراج عن كل واحد وهذا من باب
الاطلاق للمشفر على شفة الانسان اذ الشفة ماهية مشتركة بينهما وبين غيرها كشفة غيره من الحيوانات
ومع ملاحظة هذا النوع من العلاقة تصح استعماله في كل شفة بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز استعمال الحرف في كل
اخراج نعم لو فرض الكلام الذي هو جزء الاخراج عن الاخيرة هو القدر المشترك بينه وبين الاخراج عن الجميع ليتم
ما ذكره وليس فليس وما ذكرناه كيف هما يوهن هذا القول ويضعفه هذا كله مع انه لو تم هذا الاستدلال لافيد
ما اخترناه في المسئلة بخلاف ما لا نقول بجواز رجوعه الى كل واحد لا حقيقة ولا مجازا ومنها ان الاستثناء
يرجع الى ما يليه من غير تقدم اتفاق فاذا قال القائل ضربت غلمانى الا الثلاثة الا واحدا كان الواحد المستثنى
راجعا الى الجملة التي يليه من غير تقدم اتفاق فكذا في غيره دفعا للاشتراك وفيه اولا ان الكلام في الجملة
المتعاطفة لا غير سلمنا لكن الاتفاق فارق سلمنا لكن المانع في المقيس عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لوعاد
الى غير الاخيرة ايضا لانه لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى منه
مثل ما دخل فيه فيبقى الاستثناء الاخير لغوا كما لو قال له على عشرة الا ثلاثة الا واحدا فالكلام يعد استثناء الثلاثة
اعتراف بالسبعة واذا خرج من الثلاثة واحد بالاستثناء الثاني يرجع الاعتراف الى الثمانية ثم اذا رجع به الى
العشرة ثانيا فيخرج من العشرة ليكون واحد ويصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول فيبقى
الاستثناء الثاني لغوا وحجة القول بالتوقف هو تصادم الادلة وعدم ظهور شيء مرجح لاحد الاقوال
عنده ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرناه تقدر على استخراج الادلة على حكم باقي المخصصات وان الكلام فيها
واحد فلا حاجة الى الاعادة اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعضه تعيينا وله فقيل انه يخصص
وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الى ان قال وبعولتهن

اقول ادلة

اقول يرد على فان الضمير في قوله تعالى وبعولتهن بل في بعولتهن للرجعيات فعلى الاول كيف الرجعي يختص وعلى الثاني
يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي لغة الضمير الراجع
اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بان اللفظ
عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير الذي في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كل منهما
لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الآخر واحتج المتوقفون بتعارض المجازين ولكثرتهما
وعدم المرجح وقد يقال في ترجيح الاول وهو بان عدم التخصيص مستلزم للاضمار لان المراد من قوله تعالى وبعولتهن بعولة
بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب عنه بان الضمير كناية عن البعض فلا اضمار فالامر مردد بين التخصيص والمجاز
لا التخصيص والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد يقال ان ذلك تردد بين التخصيص والاوجه ترجيح احدهما على الآخر
وفيه ما فيه اذ المراد التجوز الى حصل من صرف الضمير عن ظاهره وضعه وهو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص
وان النهي تحققه في ضمنه في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم في الضمير فان وضعه للجمع لا يغرق الاولى لكنه
ترجيح التخصيص على مطلق المجاز وقد يترجح الثاني بانه لا يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الاول فان مجازيته
الزام يستلزم مجازية الضمير ايضا فيتعدد المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير لما كان المرجع
ظاهرا فيه حقيقة له لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان معنى مجازيا وفيه ان الضمير وان كان حقيقة
في المراد ولكن لفظ اللفظ كاشف عن المراد فهو المعيار فالمعتبر فيه هو ظاهر اللفظ اذ عرفت هذا فالاظهر عندي هو القول
الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر مقدمة الاولى ان في منع كون الاصل في الضمير المطابقة للمرجع وكون وضع الضمير
في الاصل لما هو ظاهر فيه حقيقة للمراد منه غموض وذلك لان وضع الضمائر قد عرفت انه من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص
الاصل العام وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالي وبذلك يمتاز عن
المشترك كما مر في اول الكتاب ففي تخصيص المفرد المذكر الغائب مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المذكر الغائب
يكون حقيقة وكذلك اسم الاشارة مثل هذا لكنه يحتاج في افادة المعنى الى القرينة بخلاف استعمال النكرة في المفرد

المعين نحو المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه في الضمير بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير الغائب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمقتضى الحال والمقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغائب في المعهود المذكر الغائب المعهود والعهد ان كان باللفظ الذي اريد به المعنى الحقيقي او كان بغير لفظ المقتضي المقام او بلفظ مجازي مقرون بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي وورده على مقتضاه واما اذا كان المرجع لفظا حقيقة واريد به المعنى المجازي فلما كان من مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي فمقتضى ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بدلالة الظاهر فاذا دل القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير فيكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهو المعنى مجازية الضمير اللازمة على تقدير العام وما ذكرنا تقدر على فهم المجازية في محل النزاع الا ان الكلام الذي يحصل بغير ارادة بعض افراد الموضوع له من غير العلاقة والحاصل ان مقتضى وضع الضمير الذي يرجع الى المتقدم معهود معلوم بينهما بالدلالة الحقيقة او الحاصلة بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد والدلالة ظهر كونه مجازا الثانية انك قد عرفت سابقا ان لا تعلق بالكلام مع احتمال عروض ما يخرجه عن الظاهر من اللواحق وبنا مجال الحاق اللواحق لم يخرج اللفظ الظاهر في معنى مثل العموم عن الظاهر حتى يثبت تعلق اللواحق به وخراجه عن الظاهر فالعام المذكور او الظاهر في معناه الحقيقي حتى يأتي ما يحقق كونه مخصصا له وما يتوهم ان ذلك بنا في عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ومقتضى ذلك التوقف على الحكم بارادة الحقيقة عن العام حتى يتم الكلام فلا الحكم بالظهور في معناه الحقيقي الا مع انتفاء احتمال ارادة المجاز ففيه ان البحث عن وجود المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا ام لا والذي تقتضيه تلك القاعدة هو الاول لا الثاني وايضا فاصالة الحقيقة تقتضي الحكم بالظهور في المعنى الحقيقي وعلة الفحص تقتضي الحكم بعدمه فهو ابدا حتى يحصل وبعد الفحص والعلم بان ذلك الذي وقع في الكلام من اللواحق يقتضي التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص فحكم باصل الحقيقة وبالجملة الذي يظن باصل الحقيقة وهو ظن التخصيص لا يحج في اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص

(حاشية: فتدل اللفظ على المعنى وضعه ... ؛ وضع حم ؛ تخصيص حم)

بل عدم الظن

بل عدم الظن بخلاف هذا مع انا لو فرضنا التخصيص من الخارج وثبت تخصيصه له من وجه آخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا في القانون السابق وكذلك لو حصل الظن بالعدم من الخارج وثبت تخصيصه باذن فرضه آخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا وبقي الاشكال في كون اللاحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين توقف العام على العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص الواقعي وبين توقفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا من اللواحق في الكلام او غيرها مخصصا له والكلام انما هو في الثاني اذا المقصد هنا الاشتغال في توضيح جميع المقامات المذكورة فما نحن فيه انه اذا ابتدء في الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فيفيد ان الظاهر العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان المراد منها غير المدخولات وغير الآئسات الاقوى فيبقى العام ظاهرا في الباقي اذ المراد من اصل العموم اعم من الحقيقة الاولوية او الظهور الحاصل في الباقي وان قلنا بمجازيته في الباقي لكفى في المطلقات ايضا ظاهرة في ذوات الاقراء مطلقا فذلك وبعد لتعين الحق برده في علمنا ان الحكم لا يرد مخصص بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان المرجع اولا هل كان هو الرجعيات او الاعم فاصل العموم بحاله وان كان المطلوب به تمام الباقي بنفس المدلول فلا دليل على تخصيصه بالرجعيات وعدم ثبوت الارجاع كاف ولا يكفي ثبوت العموم فظهر ان احتمال كونه مخالفا للضمير مخصصا للمرجع لا يغير ظهور المرجع في العموم مع انه يمكن القلب بان قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع تقتضي عام ويمكن ان يكون مخصصا بما سبقه ظاهرة فيها في حمله على مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان الظاهر اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية اقوى من الدلالة التبعية والتوقف في الاضعف اسهل لا خلاف في ان اللفظ الوارد بعد سؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال وتلك الحادثة في العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام السؤال اليه في الدلالة على معناه اما لذاته وباعتبار الوضع كقوله وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذا ونحو نعم وبلى وباعتبار العرف مثل قوله لا اكل في جواب من قال كل عندي فان اهل العرف يفهم تقييد الجواب بمعنى لا آكل عندك وكذا لو كان مستقلا مساويا للسؤال في العموم والخصوص مثل ان يقول السائل هل يجب

فی نهار رمضان فیقول علی الجماع فی نهار رمضان الکفارة او جعفر عن السؤال مع دلالته علی الحکم السابق علی سبیل
التشریع مع کون السامع من اهل الاجتهاد وسعة الوقت لذلک لئلا یفوت الغرض کما ان یقال فی جواب السؤال
عن الزکوة فی الخیل فی ذکورالخیل زکوة او لیس فی اناثه زکوة فان الاناث لما کانت محل التوهم فنفی اثباتها
فی الذکور یثبت فی الاناث بطریق الاولی ومن نفیها فی الاناث ینفی عن الذکور کذلک ولو کان العام منه فی غیر
محل السؤال مثل قوله علیه السلام وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه والحل میتته فان السؤال عن الماء والجواب عنه الماء ومن
المیتة فیتبع عموم الجواب فی المقامین ایضا لعدم مانع من ذلک ولما لو کان اللفظ اعم منه فی محل السؤال مثل قوله
وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ینجسه شیء الا ما غیر لونه او طعمه او ریحه وقوله لما مر بشاة میمونة
علی ما رواه العامة ایما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فیه والحق کما هو مختار المحققین ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
المحل العبارة احری السبب لتخصیص الجواب وقیل ان السبب مخصص للجواب لنا ان المعتبر هو اللفظ الموضوع للعموم موجود
والمانع عنه مفقود وما یتصور مانعا مستبطلة وتمحل العلماء والصحابة والتابعین علی العمومات الواردة علی اسباب
خاصة بحیث یظهر منهم الاجماع علی ذلک ولا یخفی ذلک علی من تتبع الآثار وکلام الاخیار ردوا حتجوا بانه لو کان عاما
فی السبب وغیره لفاتت المطابقة بین الجواب والسؤال وفیه ان المطابقة انما یحصل بافادة مقتضی السؤال والزیادة لا تنافی
ذلک مع ما فیه من کثرة الافادة وبانه لو کان یعم غیر السبب لجاز تخصیص السبب واخراجه بالاجتهاد کما یجوز فی غیره
والتالی باطل لما تقدم مثله وفیه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص علیه المقطوع به وبانه
لو لم یخصص بالسبب لما کان لنقل السبب فائدة مع انهم بالغوا فی ضبطه وتدوینه ولیس ذلک الا لاجل الاختصاص
به وفیه ان الفوائد کثیرة منها معرفة شأن ورود الحکم ومنها معرفة کون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به لئلا یخرج
بالاجتهاد ومنها معرفة السیر والقصص وغیر ذلک من الفوائد وبان من حلف والله لا تغدیت بعد قول القائل
له تغد عندی لا یحنث بکل تغد بل انما یحنث بالتغدی عنده فقط فلو لم یکن السبب مخصصا وحصل الحنث بکل
تغد وهو باطل بالاتفاق وفیه ان العرف دل علی هذا التخصیص کما اشرنا الیه سابقا

اختلفوا

فی جواز

فی جواز تخصیص العام بمفهوم المخالفة

فی جواز تخصیص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم علی جوازه فی مفهوم الموافقة والاکثر علی الجواز حجة الاکثرین
انه دلیل شرعی عارض مثله وفی العمل به جمع بین الدلیلین فیجب واحتج الخصم بان الخاص انما یقدم علی العام لکون دلالته
علی ما تحته اقوی من دلالة العام علی ذلک والمفهوم ضعیف دلالة من المنطوق فلا یکون حمله علیه وقد حث علیه مرة بان
الجمع بین الدلیلین اولی من ابطال احدهما وان کان ضعیفا واخری بمنع کون العام اقوی بل لا یقصر المفهوم المخالف
من العام المنطوق سیما مع شیوع تخصیص العمومات اقول وقد کثر شیوع الجمع بین الحجتین والدلیلین مع ملاحظة الترجیح فی باب التعادل
والتراجیح تنوع تنوعا واضطراب فی ذلک لانهم ذکروا فی باب التعادل ان تعادل الادلة یقینا وقیاسا مع جمیع الوجوه توجب التخییر
او التساقط والرجوع الی الاصل او التوقف علی اختلاف الآراء وذلک انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امکان الجمع
بین الدلیلین وکانه لا خلاف بین العلماء فی وجوب الجمع بین الدلیلین مع الامکان وان التخییر وغیره علی بعض الاقوال انما هو
بعد فرض عدم الامکان وقد صرح بکون ذلک اجماع العلماء الفاضل ابن الجمهور فی غوالی اللئالی حیث قال بعد ذکر مقبولة
عمر ابن حنظلة الواردة فی ذکر المرجحات ان کل حدیثین ظاهرهما التعارض یجب علیک اولا البحث عن معناهما وکیفیات
دلالات الفاظهما فان امکنک التوفیق بینهما بالحمل علی جهات التأویل ودلالة الدلالات فاحرص علیه واجتهد فی
تحصیله فان العمل بالدلیلین مهما امکن خیر من ترک احدهما وتعطیله باجماع العلماء فاذا لم تتمکن من ذلک او لم یظهر لک
وجهه فارجع الی العمل بهذا الحدیث انتهی فنحو هذا اذا اتی رجل بدلیلین من الادلة مثل خبرین جامعین لشرائط
القبول او ظاهری آیتین او نحو ذلک فلا بد اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصیص او بالتقیید اذا کان بینهما
عموم وخصوص او اطلاق وتقیید او بحمل احدهما علی بعض الافراد وحمل الآخر علی بعض اذا کان بینهما تناف او نحو
ذلک ومع العجز عن ذلک لمانع خارجی من نص او فتوی فی نفسه تشخیصه او اجماع علی عدمه فیرجع الی المرجحات
ومع التساوی فی الاقوال المذکورة فقولهم بالجمع مع عدم ملاحظة المرجحات لمسکا بکونه جمعا بین الدلیلین فی
تعلیل تقدیم الخاص علی العام بکونه اقوی کما فی حجة الخصم وکذلک قول المجیب الاول وغیره بالجمع بین الدلیلین وان
کان احدهما ضعیفا ینافی رجوعهم الی المرجحات باعتبار القوة والضعف فی المقامات مثل تخصیص القرآن بخبر الواحد وغیره

من تمام الجمع فانهم يعتبرون الترجيحات ايضا فالمنحصر عن هذا الاشكال وتحقيق المقام وتحصيل ما ذكره في فائدة
التعادل مع تحرير مني وتصحيح على ما ذكرنا هو ان المقام ان كان مما في مقام لزوم الجمع مع الامكان مع عدم الرجوع
الى المرجحات الخارجة انما هو بالنسبة الى البحث والترك والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع احدهما الى الآخر فان
ارجاع احد الدليلين الى الآخر او ارجاعهما الى الثالث يقتضي اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اذ العمل بالمعنى الحقيقي
مع نقل بهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص عن
حقيقة الخصوص ايضا فلا بد في توجيه التعادل التاويل الى احدهما دون الآخر من مرجح فلا ينافي في عدم الرجوع
الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والانكار مطلقا وجوب الرجوع اليها في ارجاع التاويل الى
احدهما دون الآخر ومرادهم من العمل بالدليلين العمل بهما على مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذي يصح
في محاورات اهل اللسان وهو ما وجد فيه العلاقة المصححة المقبولة عند اهل اللسان والقرينة الصارفة عن الحقيقة
والمعينة لذلك المعنى المجازي كذلك بان تكون موجودة في اللفظ او مقارنة معها او كاشفة عن كون اللفظ مقترنة
حين التكلم بقرينة تدل على هذا المعنى ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك وكذلك في ارجاع احدهما
الى الآخر الذي احدهما على حقيقته وارجاع الآخر اليه كذلك ومن ارجاعهما الى الثالث اثبات القرينة للتجوز
في كليهما بحيث يحصل فيهما معنى الثالث مثال الاول العام والخاص المطلقين فان العمل الذي يوجب العمل بالدليلين
في الجملة اما في الخاص فبحقيقته واما في العام فبمجازه المتعارف وهو التخصيص بمجرد وقوع العام والخاص المتنافيين الظاهر
في كلام متكلم واحد او متكلمين كانا في حكم واحد قرينة على ارادة التخصيص سيما وقد ثبت ذلك من كلام الائمة
ايضا بان في كلامهم عاما وخاصا ولا بد من معرفتهما ومثال الثاني ارجاع عامين متنافيين الى خاصين مثل ما
يحصل من المتنافيين مثل انه ورد في الاخبار ان الام احق بحضانة الولد الى سبع سنين وورد ايضا ان الاب
احق بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد بالولد في الاول الانثى وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين
واخراج كليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص الذي هو في الاخبار غير ظاهر فيحتمل الاعتبار وبهذا الجمع

لاخراج

لاخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم شرطية على مجاز متعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة عليه الا ان يجعل الشهرة
بين الاصحاب قرينة مثل انهما لعلهما كانا مقترنين بقرينة معلومة لذلك والثاني الذي وجد فيه القرينة من الاخبار
فامره واضح مثل الاخبار الواردة في ان الماء ينجس بالملاقاة وتوهم الاخبار الواردة في انه لا ينجس الا بالتغير المشهور
ان الاخبار الاولة محمولة على الماء الاقل من الكر المطلق والثانية على الكثير وبهذا التفصيل رواية صحيحة تصلح للتخصيص لكليهما وهي قرينة
لذلك الحمل واما مطلق الكل كيف اتفق كما هو دأب بعض من افرط في التأويل فلا دليل عليه مثل ان بعضهم اذا رأى خبرا ورد
بلفظ امر وخبرا بلفظ النهي في ذلك بعينه فيحمل الامر على الاذن والنهي على مطلق المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج
عن مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك حالية او مقالية فلا يجوز ذلك بمجرد انه جمع بين الدليلين لا يكون
عملا بالكلام الشرعي لا بحقيقته ولا مجازه اما الحقيقة فظاهر واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذي وجد القرينة فهو مسبوق بوجود
القرينة والعلم بها ومجرد احتمال وجود القرينة يوجب وهم الظن كذلك لا يجوز الحكم بارادة ذلك منه ما لم يورث
الظن بارادة ذلك فهذا مما لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بعد اليأس عن الترجيح مع ان هذا ليس عملا
بالدليل بل هو ذكر احتمال في معنى الدليل فالتحقيق في جواب حجة الخصم منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مطلقا
مع غلبة تخصيص العمومات وشيوعه ومنع التساوي فيحمل العام على الخاص لا لمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما بين
بل لان اجتماعهما معا قرينة للارادة ذلك في الوقوف مع غلبة التخصيص وشيوعه وانا نقول ان الرجوع الى المرجحات
النظرية بعد الموارد فتحقيقها حاصل في المفهوم ظني اقوى من العام فيخصصه والا فلا فهو خروج عن طريقة ارباب الفن ورجوع
الى القرائن وحظ نظر الاصولي هو ملاحظة المقام خاليا عن القرائن والاخبار الالتفات الى المرجحات الخارجة فيعتبر
ذلك في ارجاع التأويل الى احد الدليلين دون الآخر مع تكافئهما او ايهما معا مع التساوي الامكان او التخيير بينهما.
فنقول مع كون الخاص اقوى فلا اشكال في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته واما مع كون العام اقوى
فلا يجوز اذ لكن العام اقوى من جهة الاعتضاد وكان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام واما مع التساوي فالمرجح
للتخصيص هو شيوع التخصيص وكونه اقرب المجازات للاجماع ذكره في تعارض الاحوال من ان الغلبة مظنة للترجيح

ترك المراد من الكلام فساير المجازات فليس الاعتماد في التخصيص بمجرد انه جمع بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين لمكان
ذلك بالنقاء العام على حقيقته وتاويل الخاص بمجاز آخر فالاعتماد هنا ايضا على المرجح فمع وجود المرجح في احد الطرفين
ومواجهة المحاورة اهل اللسان من مراعات شرائط المجاز لا يجوز التجوز في الطرف الآخر فيرجع مآل الكلام حينئذ الى الترجيح
في النظر والتحصيل بالنظر الى الامارتين بحسب ملاحظة قواعد اللفظ وفهم المعاني فهذا التخصيص يرجع الى ملاحظة الترجيح ومع
العجز عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد وامثالهما يخصص في الحقيقة يرجع الى الاثبات والاسقاط الا ان
في ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل مع ان القول بان التخصيص فيما نحن فيه
عمل بالدليلين مشكل بل هو الغاء احدهما واعمال الآخر فان الذي لغا انما هو في بعض العام وبعض الخاص ولا ريب مع ان العمل
بالخاص يلغي ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ في اي شيء فلا يخفى ان المفهوم ايضا ليس تمام مدلول اللفظ
بل بعضه كما صرح به بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة المرجحات في الكل اعني في العمل بالدليلين معا في الجملة
وفي طرح احدهما ويستشهد به اطلاق الاخبار الواردة في علاج الاخبار المختلفة وسيجيء تمام الكلام في آخر الكتاب
ان شاء الله تعالى وفذلكة المقام في ابطال الجمع والترجيح ان الذي لغا الى الحمل بين الدليلين بسبب لان يكون الحمل احدهما
تركا للظاهر الآخر وحقيقة او تركا للظاهرهما معا ومع ترك الظاهر اما يحصل قرينة على ارادة خلاف الظاهر من نفس المتعارضين
او الخارج فحينئذ يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة ويكون هذا التخصيص مع القرينة من جملة الظواهر والا يحصل فمع ذلك
فاما يمكن تاويل هناك بمعنى احتمال ينزل عليه الكلام ولو لم يكن ظاهرا او لا يمكن فيتعين ان اراد القوم من قولهم الجمع
بين الدليلين مهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز رد كلام الشارع ولو بحمله على محمل صحيح يناسب شأن الكلام
وان كان بعيدا او لم يحمله حكما شرعيا دفعا للزوم النقض كما فعل الشيخ في التهذيب لغرض دعاه الى ذلك كما ذكره
في اول كتابه فلا غائلة فيه الا انه يؤول دليل على وجوبه مع ان الظاهر ان لفظ الاولى في كلامهم بمعنى الوجوب كما في
قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وان ارادوا انه يجب تنزيل المعنى لتعين على احدهما بحيث لا يوجب
طرحهما ويكون ذلك مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين

ولا الى

ولا الى الخارج بل بمحض احتمال عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا
فانه يؤول الى الخروج عن كلام الشارع من جهة الحمل باحدهما على انطباقه في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم من
الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن الجمع على طريقة متفاهم اهل اللسان كالتخصيص وغيره ويكون غيره
داخلا في غير الممكن فالمراد من الامكان ما يعم الامكان بملاحظة العرف ثم ان مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين
او غيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب الغاء باب الاعتبار عليهما واعمالهما الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح
على الراجح فان حمل اللفظ حمل على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل بدليل آخر وهو انما يصح اذا تساويا او ترجح
القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في مقام الارجاع ايضا كما يظهر بالتدبر في ذلك
في القانون الثالث وغيره ايضا وبما ذكرنا يظهر لك ضعف ما ذكره العضدي وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان
بارجاع الاقوى الى الاضعف واما ظاهر كلام ابن الجمهور فيمنع ما ادعاه من الاجماع فلا محيص اذ اعلم هو اقوى
في العمل من ذلك الا الاجماع المنقول عن دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح مع ان الرواية صريحة في ارادة المتناقضين
الذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيها انما هو عن ذلك فليس مخصصا للجواب لانه يرجع في غير المتناقضين
ايضا الى الترجيحات

لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالاجماع وبالخبر المتواتر
ووجهان واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال ثالثها انه ان سبق التخصيص فيجوز ان خص بدليل قطعي ورابعها ان البعض ايضا يخصصه
بما خص قبله بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف وقد ذهب اليه المحقق نظرا الى انه قال الدليل على العمل بالخبر
الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به وهذا ليس
معنى التوقف بل هو نفي للتخصيص كالاول والاظهر الجواز كما هو مذهب اكثر من المعتقدين واحتجوا عليه بانهما دليلان
تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا بالعمل على الخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولعدم
بالمرة والخبر حقيقة لك سابق ليظهر ما فيه لان العام كانه خارج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا ومع ذلك
فنقول انه قد عمل به فلذلك الخاص ان اريد به معنى مجازيا ايضا بحيث لا يوجب ترك الظهور العام وحقيقة فخف

كونه جمعاً بين الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت انه ليس جمعاً بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما اذ
المعارضة انما هو بين ما دل عليه العام من افراد الخاص ونفي الخاص وهو ظاهر بالجمع فلا بد من بيان وجه التخصيص
واختياره في الادلة وان قيل دليلان تعارضا وكان احدهما عاماً والآخر خاصاً فهم العرف منه تنويع التخصيص
وكونه اقل استعمالاً لمخالفة المراد في نفي الاشكال مرجحة لاختيار تخصيص العام بالخاص واما وجه الثاني فنقول
اجمالاً فان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطع لعدم مقاومته فيمتنع وبان التخصيص لو جاز لجاز
النسخ وهو باطل اما الملازمة فلان التخصيص في الزمان فهو تخصيص افراد المخصص وان العلة في التخصيص هو اولوية تخصيص
العام من الغاء الخاص وهو موجود في النسخ واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب
وان كان قطعي الصدور لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني الصدور لكنه قطعي الدلالة فلكل قوة من جهة
فقد تعارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه وانت خبير ايضاً بان الخاص ليس بقطعي الدلالة سيما اذا كان
ايضاً نعم هو اقل احتمالاً فان العام قطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم قطعية مطلقاً وقد مر توضيحه في بحث المنطوق
والمفهوم فالتحقيق في الجواب هو انهما دليلان ظنيان تعارضا وانما لاجل ان التخصيص ارجح الانواع للمجاز
ولفهم العرف رجح التخصيص واما التساوي فلان المعيار في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث
الذي يقطع بصدوره هو لفظ العام واما المراد منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به فالذي هو قطعي
هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم على العموم مراداً للشارع مظنون فكذلك الحكم في الخاص على الخصوص
مظنون والقول بان المخاطب بالكلام هو والاده عمومه قطعي فثبت وجوب العمل بظاهر القرآن مع قطعية المخاطبة
به انما يتم بالنسبة الى من توجه الخطاب اليه والخطابات الشفاهية وما في حكمها مخصوصة بالحاضرين كما تقدم
وربما كانت مقترنة بقرائن تخرجها عن الظاهر وقد خفيت علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ووجوده في غيرها ظاهر
ايضاً محتمل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف للظاهر يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن وعدم
اقتران القرينة باللفظ لا يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها مع خفية الحال لامكن

جهة المقال

جهة المقال او كانت مقترنة بالقول منفصلة عن ظاهر القرآن او لم تكن مقترنة ولم يكن وقت الحاجة ونحو ذلك
وتر الكتب للحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منها او ظن فاذا لم يمكن العلم بالمراد وان تكليف الحاضرين
الى شيء كان فلا ريب في الاكتفاء بما ظن انه مراد في غير العلم ومما ذكرنا يظهر النقض بحصول العلم بعد قول الخبر
الواحد ايضاً لكونه خطاباً بما له ظاهر فيه مظنة تحصيل من ذلك قوة اخرى في الخبر ايضاً مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب
من المسائل الاجتهادية فقد خالف فيه الاخباريون والتمسك في حجية وجواز العمل به بالاخبار يحتاج الى دفع
الاخبار المعارضة وبالاجماع مدفوع بمنعه في موضع النزاع ولبطلان كلام المحقق ايضاً بالمعارضة بالقلب فكما
ان الاجماع لم يعلم بحجيته انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب لم يعلم انعقاده
على حجية ظاهر الكتاب في غاية فيما ثبت من الاخبار الحجة المعارضة سيما والقائل بالجواز على التحقيق جماعة كثيرون
وعدم الاعتناء بمخالفتهم مشكل مع ان في كون العام حقيقة في العموم كلاماً وهو ايضاً من المسائل الاجتهادية وقد مر
وحكم العام المخصص ايضاً بسد باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع عن العمل بخبر الواحد اذ قلما وجد خبر لم يكن
منافياً لظاهر من عمومات الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصالة البراءة الثابتة بنص الكتاب مثل لا يكلف الله
نفساً الا وسعها ونحو ذلك مضافاً الى ما يظهر من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما نقل اليه
بعض الافاضل وبالجملة مع ملاحظة ما ذكروا اضعاف ما ذكر مما لم يذكر من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى الا
مجرد دعوى حصول ظن من ظاهر الكتاب بمراد الله تعالى ولا ريب ان خبر الواحد الجامع لشرائط العمل ايضاً يورث ذلك
الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف للكتاب يجب طرحه وضربه على الجدار
ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مختلفة متعارضة بمثلها او بالاقوى
منها كتقديم الموافق على مذاهب العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك فهو على اطلاقها غير معمول بها مع ان
الظاهر من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كلياً وان كان يتحقق بسلب البعض ايضاً لكنها مخصصة بذلك
لمعارضتها بما هو اقوى منها من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقاً وما دل على الجواز بتخصيص الكتاب به من الادلة

وضعف الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب به من الادلة ايضا اذ قد عرفت ان المخصص انما يتقدم
على العام مع المقاومة مع ان من جملة الادلة لحجية خبر الواحد هو فعله عليه السلام انه حكم فاسق بنبأ فتبينوا
وآية النفر وما اتيكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كر على ما فرت عنه وما
ذكرنا ظهر بطلان ما قيل في هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص ادلة خبر
الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لانه يستلزم ثبوته انتفاؤه وهو
باطل وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصوص بغير
هذه الاجبار في مخالفة المخصصة فانها اما مهجورة او مخصوصة بصورة المناقضة والمنافاة على اساس والجواب
عن الثاني في الشق الاول من الترديد بان المسلم من التخصيص الذي يدعيه هو العرف الذي من نفي التخصيص في الافراد
لا في جميع افراده او ما يشملها وعن الشق الثاني فيجاب بالفارق بالاجماع المدعى في النسخ اولا وبان
التخصيص خلاف على ما شيع وارجح من النسخ لكمال وضوح ندرته وعلة التخصيص وقد يعيك في ابداء الفرق
بان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع لبعض المدلول قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول عليه وقد يوجه ذلك
بان حدوث الحادث يحتاج الى العلة ويكفي في بقائه علة الوجود وعن رفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته سهل من رفع
ما ثبت لعدم احتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو مع انه لا معنى له في الاحكام انه يتم دافع له لا يصيب علته
شيء لبداوانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد وهو ممنوع وان حصول ما لم يحق في الرافع
والخارج ليس باقل من نفي ما ثبت فهو مردود بانه لا يرجع الى محصل اذ لا اشكال في ان المخصص اذا ورد مع عام
الكتاب فهل يقتضي في ملاحظة اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص ايهما ارجح وكون احدهما
اصعب في نفس الامر عن الآخر مع عدم قلته بالنسبة الى الآخر واحجية توجب صحة فبطل القول
بعدم الفرق بذلك وربما يتوهم في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة
وان لم يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض اولا فظهر بذلك انه لا رفع

في التخصيص

في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه رفعا في الجملة وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة
العام مع وجود المصلحة في ذلك ايضا فالحكم ان اريد مجرد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ايضا
مما لا يمكن بان يكون المراد في النسخ ايضا في الحكم ببعض الازمان مجازا ولكن تأخر بيانه فالفرق بذلك مشكل ايضا المعقول
بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان المخصص ظني والعام قطعي فلا يتقاومه الا مع ظهور ضعف فيه فذلك لان العام عند الفرقة
الاولى بان التخصيص مرة بدليل قطعي وعند فرقة الثانية بان تخصيص مخصص منفصل وذلك لان العام عند الفرقة الاولى
يصير بذلك مجازا في الباقي وعند الفرقة الثانية بهذا او الدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجيء
في باب التراجيح وجوابه يظهر مما مر فان القطعية انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي
قطعية المتن وحجة التوقف تقاوم ادلة الطرفين وعدم المرجح وجوابه انه قد بينا اثبات المرجح
اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران او تقدم الخاص او تقدم العام او يجهل تاريخهما
وان كان بجهالة تاريخ فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص في هذا المبحث هو العام والخاص
المطلق لا في العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا المبحث لانه لا يبقى لهما العام والخاص على الاطلاق
بل هما عامان من وجه وخاصان من وجه ولان الادلة المذكورة في الخاص بان العام وتفرعون الكلام فيه على جواز
تاخير البيان وهو لا يتم في الثاني اذ كل منهما متصف بما اتصف به الآخر من استعداد البيانية والمبينية وصيرورة
احدهما بيانا للآخر في بعض الاوقات وتخصيصه للآخر ليس بذاته بل انما هو لعضيمة المرجحات الخارجية التي تقدمته على الآخر
وايضا قولهم في الصلاة في الصورة الآتية بني العام على الخاص اتفاقا او على الاقوى او نحو ذلك لا يجري في الثاني
اذ لو اريد بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على الآخر فيلزم تساقطهما جميعا وبطلانهما رأسا
كما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح في انفسهما كما هو المفروض اي من حيث محض العموم
والخصوص والاعتماد على المرجحات الخارجية في التخصيص يخرج جهته بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما على
الآخر في هذه الصورة يرجع بالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضة بين المتناقضين لا بد فيه من ملاحظة

المرجحات الخارجية في التخصيص يعني بعد ملاحظة المقاومة ونفي رجحان احدهما على الاخر والاشتراك بهذا المعنى بينه
المعنيين وقد غفل بعض الاعاظم هنا وعمم البحث واستشهد ببعض الزوائد الذي لا يشهد له بشيء منه وخلط
الامر عليه لخلط مبحث التخصيص ومبحث تخصيص بناء العام على الخاص في بعض كتب الاصولية وانحصر بابهما
مقامان متفاوتان فصل بينهما في كثير من كتب الاصولية في الزوائد الذي ذكره ان محقق الاصوليين استدلوا
في هذه المسئلة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بان عدة الحامل المتوفى عنها زوجها مع ان بينهما
عموما من وجه وفيه ما لا يخفى اذ ذكر ذلك ابن الحاجب ومن تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هنا
في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم التخصيص بيان فيجب
ان يكون من الرسول واجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء وبان معنى البيان منه بالتلاوة للآية
المخصصة وبان بيانه متحقق بالسنة ومع وجود المخصص من الكتاب لا اشتباه ويندفع كلام الظاهرية بمجرد
اثبات مطلق التخصيص وان كان بمعاونة المرجح الخارجي والاطلاق التخصيص على قصر احد العامين من وجه على بعض
افراده بسبب العام الآخر لا يوجب كون مطلق البحث في بناء العام على الخاص بقول المطلق اعم من المتعارضين كما لا يخفى
هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهبهم اعتبار ابعد الاجلين فيجمعون بين الآيتين على غير صورة
التخصيص المصطلح بان المتوفى عنها زوجها تعتد باربعة اشهر وعشرا الا اذا كانت حاملة ولم تضع حملها بعد
فتصبر حتى تضع وان الحامل تصبر حتى تضع حملها الا اذا كانت متوفى عنها زوجها ولم يمض عدة وضعه اربعة اشهر
وعشرا فتصبر بعد الوضع حتى تتم الشهور وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى على المتدبر البصير والذي دعاهم
الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الظاهر من آية اولات الاحمال المطلقات فلا تبقى رجحان العامة
فبنوا امرهم في ذلك اولا على ترجيح عموم الآية اولات الاحمال بسبب دلالة اللفظ واقترانها بالحكمة وغير ذلك
ثم خصصوا بها الآية الاخرى وتمام الكلام فيها في الفروع مع ان تمثيل ابن الحاجب ونظرائه لا يتعين حجة
على احد واما المتعرضون هنا مثل العلامة في تهذيب وغيره فقد مثلوا الجواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية القرء

وآية

وآية اولات الاحمال وكلامهم هذا ظاهر في العام والخاص المطلقين فان الظاهر من آية اولات الاحمال
المطلقات وهي اخص من آية ذوات القرء مطلقا ومنها انه استشهد بكلام صاحب المعالم في حواشيه على كتابه
وسيجيء الاشارة اليه والى انه لا دلالة فيها على المطلب بوجه وبالجملة لا اشتراك في محل موضوع هذا القانون القدر
المشترك بينهما بوجه فنرجع الى تفصيل الكلام في اقسام الاربعة ونقول القسم الاول وهو ما علم اقترانهما وهو قد يقرر
في القول والفعل مع احتمال ارادة القولين المنفصلين منه من تراخ ايضا ان تحاد المقارنة اعم من الحقيقة
والحكمية فبناء العام على الخاص هو نقل الخلاف الا عن بعض الحنفية قولا ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو
ثبوت حكم التعارض في قدر ما تنافيا ولانه فرع الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في المقارنة الحقيقية ان
القولين المنفصلين عرفا فالخاص المتأخر مخصص عندهم فيها والعام المتأخر في المقارنة ناسخ لنا ما تقرر لنا
من ان فهم العرف والرجحان المعنى الامري والشيوع والغلبة واحتمال التجوز في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد
يستشكل بان الاخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة او ما هو موافق الكتاب فلو كان هو غير تقديم
العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة او نحو ذلك وفيه ان المبحث منعقد لملاحظة العام
والخاص من حيث العموم والخصوص مع قطع النظر الى المرجحات الخارجية او قد يصير التجوز في الاول الخاص والتخصيص في العام مرجوحة
بمرجح خارج وهو خارج عن المتنازع وما ظهر لك من اتفاق العلماء الا من شذ منهم على بناء على الخاص العام
في صورة الاقتران من جهة فهم العموم والخصوص تبين لك بطلان تعميم المبحث بحيث يشمل العام والخاص من وجه لما ذكرنا
سابق القسم الثاني وهو علم تقديم العام وتراخي زمان صدور الخاص فاما ان يكون ورود الخاص قبل حضور وقت
العمل بالعام فيكون ناسخا لا تخصيصا للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل في ذلك في اخبارنا المروية
عن الائمة فانه اذا كان الخاص في كلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله باطل لانقطاع الوحي بعده
وبهذا النظير يشكل الحال في اخبار ورد بعضها تخصيص وهو انه يلزم عدم جواز العمل بالاخبار الآحاد المخصصة للكتاب
او الاخبار النبوية راسا للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة والاول مدفوع بان اللزوم انما هو اذا علم

ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول صلعم بعد حضور وقت العمل لا يجوز تراخي رواية الامام من حيث عن
زمان العام فان الائمة ما كانوا عن النبي صلعم لا مؤسسون للشريعة فلا بد من لزوم الحكم بالنسخ من اثبات تاخير الخاص
من حيث انه ناسخ متاخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم بل خلافه معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان الاحكام الكلية
بعد الرسول صلعم باقية الى يوم القيمة وان لم يمتنع عقلا ان النبي اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني باق بعدي الى زمان الفلاني
ثم ينسخ فعليكم باجرائه الى ذلك الحين واخفاء غاية ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك ظهر الجواب عن الاشكال
لزوم تاخير البيان ايضا والحاصل ان الائمة يظهرون ما وصل اليهم عن النبي صلعم ويشرون ما وقع في زمانه ويبينون
ما اراد الله تعم في كتابه وما اراده النبي من سنته فحالهم مع الائمة كحال الفقيه مع مقلديه وقد اشار الى جميع ذلك
المدقق الشيرواني في حاشية الفارسية على المعالم فعلى هذا فلو فرض ان احد الرواة سمع العام من امامه وتاخير سماع
الخاص عن زمان حضور وقت العمل به من جهة مانع ومن جهة عذر ظاهر فلا بد ان يكون ظهور كونه مكلفا بالعام الى ذلك
الحين من جهة اخرى غير النسخ مثل تقية او ضرورة او نحو ذلك عليهم الامام ولم يعلمها الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك
القول بالنسخ حتى يلزم المحذور فيتميز بيان الزمان ونهاية ايضا قد تكون من غير جهة النسخ فليفهم ذلك
وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالاقوى كونه مخصصا لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب
كما حققه واما من لا يقول بجوازه فاما يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل او يجعله كالمتعارضين
ويرجع الى المرجحات المعارضة ان لم يقل بجوازه القسم الثالث وهو ما علم تقدم الخاص فالاقوى وفاقا لاكثر
المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد والشيخ الى كونه ناسخا للخاص ان كان للتخصيص مع ترجيح
الراجح وجه واستدل ايضا بان فيه الجمع بين الدليلين في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان ورد العام قبل ان كان
حضور وقت العمل به او نسخه ان كان بعده والتخصيص اولى منهما وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لامكانه
بغيره بان يرتكب التجوز في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص ووجه اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص
الذي عرفت رجحانه هو التخصيص في افراد العام لا في زمانه فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص ايضا واستدل

ليكن

لكيف بانا لولم نخصص العام والغينا الخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة
الخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص ويرجح هذا الاستدلال الترجيح بحجية قوت
الدلالة بسبب النصوصية وان لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه مرارا ولا بأس به وترك صاحب المعالم الاستدلال به
وقال في الحاشية انما عدلت عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون الخاص فيه خاليا من جهة
عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان فيه عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا فلينقل على الاشهر والظاهر انه اراد بما يكون
فيه الخاص الكلي ليكف عام وظاهر في معناه لا قطعي وجب الفاضل المدقق انه اراد بذلك ان الخاص قد يكون من وجه من العام
وجعل ذلك شاهدا على عدم المرغوم محل النزاع بل جعله صريحا في ذلك واشتبه فيه اما اولا فلانه لا وجه لجعل
المعارضة بين العام والخاص المطلقين من بعض صور المعارضة مشعرا بعلية بل هو الاجل واما ثانيا فلان مقصود ذلك
ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يستلزم الغاء الخاص دون العكس جاريا في المعينين وهو مما لا يتم
له في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلنرجع الى الجواب عما اورده صاحب المعالم على الدليل ونقول ان عمومية
الخاص لا ينافي نصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد ما من الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه الا على الدلالة على فرد من
العام مع ان احتمال التجوز في الجزء الخصوص ايضا قائم وكذا في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من سائر المجازات
فان المراد بالقطعية هنا قطعية ارادة فرد ما منه بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا الدليل
في مقام الاستدلال احتج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان قول القائل اقتل زيدا ثم ولا تقتل المشركين بمثابة
ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا ولا بكرا الى اخر الافراد ولا شك ان هذا ناسخ فكذا ما هو بمثابته وجوابه المنع
من التساوي فان التنصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحتمال غير التخصيص من النسخ وغيره مرجوح
لما مر مرارا فيتعين التخصيص والثاني ان المخصص للعام مكيف يتقدم عليه وجوابه ان المتقدم ذات البيان ولا وصف بيان له صح
البيانية فهو متاخر وما قيل ان وصف البيانية مقارن للعام فهو وهم لان وصف البيانية من حيث هو
يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيانية متاخر عما يحتاج الى البيان طبعا

[illegible]

وان تقدم عليه وضعا من حيث القسم الرابع هو ما جهل التاريخ والمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص هو الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام السابقة وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا لورود بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مخصصا كما مر مفصلا ثم ان هذا الكلام في هذه المقامات اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام دون نسخه وكذا فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح مما مر في المباحث السابقة وما سيجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة تقديم كل من العام والخاص الاخر من حيث العموم والخصوص والا فيشكل الامر فيما تتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص في صورة جهل التاريخ كما لو كان العام من الكتاب والسنة المتواترة والخاص من اخبار الاحاد وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص مطلقا يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق وربما يجاب عن هذا الاشكال في الصورة المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص فان تحققه في نفس الامر مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وما قيل ان الاصل تأخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت العمل ايضا حادث والاصل تأخره وفي التحقيق في الجواب ان اريد تتميم القول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام به فان يقال ان شيوع التخصيص وغلبته ومرجوحية النسخ يقتضي ترجيح التخصيص يعني ان الراجح في النظر حصول التخصيص في نفس الامر لا النسخ بمعنى ان الظاهر ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل فيثبت التخصيص الحاقا للشيء بالاعم الاغلب واتباعا لمرجحات التخصيص واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقدم الخاص على العام كالعلامة على الشيخ والسيد فهو كيف يتوقف في مجهول التاريخ لدوران الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا ويظهر جوابه مما مر ثم ان ثمرة هذا الاشكال ونحو ذلك في اخبار المتشابه غير ظاهرة لكثرة ما علم من سنة النبي صلى الله عليه وآله ومحاملاته وبياناته في الكتاب وسنته نعم هم عليهم السلام ربما يقولون ان هذه الآية منسوخة بهذه الآية وامثال ذلك فلو نسب باخبارهم شيئا

فانا نثبت

فانا نثبت بها حال ما وقع في زمان الرسول واما الاخبار النبوية فعندنا قليلة جدا واما الكتاب فقد ادعى السيد رحمه الله ان نزوله بترتيب آياته منضبط لا اختلاف فيه وذلك في الجميع محل نظر

المطلق على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على شايع في جنسه اي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت ذلك الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص فيدخل فيه المعهود الذهني ويخرج عنه العام والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجي وهذا التعريف يصدق على النكرة ويظهر من جماعة منهم انه ما يراد به الماهية منهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة وقد بينا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص ان التحقيق مكان الاعتبارين وحمل الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات فراجع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم في وجه جعل المطلق حقيقة في الكلي لا الفرد من ان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهومات فيظهر لك ما فيه مما حققناه في مبحث جواز تعلق التكليف والاحكام بالطبايع فقول القائل بع مثلا وفي قوله تعالى واحل الله البيع مطلق وبع العبد مقيد وكذا الماء في قوله خلق الله الماء طهورا ولم يجد شيئا والماء العليل المفهوم من قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وكذا طعم في السعر وكذا ذلك عرفوا المقيد بما يدل لا على شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات لانهم تعريف آخر وهو ما اخرج عن شياع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشايع بينهم هو ذلك على هذا المطلق ما لم يخرج عن شياعه والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول وكذا بين المطلق بالمعنى الاول والمقيد بالمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد يتوارد من على التعميم والتخصيص كما يشير اليه الجميع ما مر في احكام معارضة العام والخاص والفرق بين الظني والقطعي وعدم الاثم ومعرفة التاريخ وجهالته وغير ذلك يجري هاهنا ايضا ونزيد هاهنا المبحث بما سنورده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد

فاما ان لم يختلف حكمهما بعين كون المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل اطعم يتيما واكس

يتيما هاشميا او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيما هاشميا ايتيما فعلى الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا عند الاكثرين الحنفية

على ما نقل عنهم فحملوا اليد في آية التيمم على اليد في آية الوضوء فقيدوها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب

وهو الحدث وهو باطل لانه يرجع الى اثبات العلة والحمل بالقياس وفيه منع القياس اولا ومنع العلية ثانيا

والمحمل رجوع الحق الاكثرين سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين وسواء كان موجبهما اي علة الحكم متحدا او مختلفا

لعدم المقتضي للجمع وامكان العمل بكل منهما الا فيما كان احدهما مستلزما لعدم الآخر مثل ان يقول ان ظاهرت

فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك وان كانا مختلفين ولكن العتق موقوف على الملك

فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك كيف يستلزم عدم العتق فحينئذ تقييد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة

بل ولا يصح ايضا واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين

او منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلثة الاول مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق

رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب الحمل بالمقيد اما من باب البيان او من باب النسخ والمحقق انه من باب البيان

سواء تقدم على المطلق او تاخر عنه ولكن بشرط عدم حضور وقت العمل اذ لو علم تقدم المطلق او تاخر عنه ولكن

بشرط عدم حضور وقت العمل اذ اعلم تقدم المطلق فيكون ناسخا فههنا مسلكان الاولى وجوب حمل المطلق

على المقيد والثانية كونه بيانا لا نسخا لنا على المقام الاول نظير ما مر في حمل العام على الخاص لشيوع التقييد

وشهرته ورجحانه وانفهامه في العرف فانه في الحقيقة نوع من التخصيص كما سنشير اليه واحتج الاكثرون

بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس وهذا بعينه لا يتم للامكان

الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا واما سند هذا المنع فقد يقرر

بوجوه الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بحمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا على

الاستحباب فيكون المراد منه افضل افراد الواجب التخييري الثاني ان يحمل الامر فيه على الواجب التخييري بمعنى التخيير المصطلح

لا التخيير المستفاد من العقل فيما لو كان المأمور به كليا قابلا للكثرين فانه كان مستفادا من الامر المطلق بحكم العقل

ايضا وفيهما انهما مرجوحان ايضا بالنسبة الى ما ذكرنا لا سيما الاخير وقد يدفع ثانيهما ايضا بان حمل الامر على

الاستحباب مجاز جزما وكذا حمله على التخيير على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد فانه ليس مجازا مطلقا بل قد يكون حقيقة

كما هو جوابه وفيه انه ان اريد بذلك مجرد هذه الملائمة لا لكونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فلا وجه

وان اريد انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان هذا الاستعمال ليس الا الاستعمال

المجازي للارادة الخصوصية منه حقيقة وان لم يتبين عند المخاطب نعم قد يكن دعوى تحققه مع عدم التعيين عند المخاطب اذا

المقام متعين عند المتكلم في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعليق الحكم على المبهم

من الحكيم ولو فرض مثل ذلك حصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون حينئذ من باب المجمل فيظهر بعد القرينة

انه كان مجملا فيكون من باب المجمل لا المطلق فيكون مجازا في معناه فكيف كان فلا يخرج عن المجازية والا فلا

ينظر توهم كون المقيد والخاص بيانا للمطلق والعام وتقسيمهم المجمل بالنسبة ظاهر وما ليس له ظاهر فعلم ان ذلك

خروج عن الظاهر والظاهر هو الحقيقة هذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع ولنا على المقام الثاني

الاجماعين فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره العلامة في النهاية وقد يعترض

عليه بانه لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب

العمل به وفيه ان المكلف به هو القدر المشترك بين كون نفس المقيد او المطلق فنعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال

الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة الا بالاتيان بالمقيد ولنا ان يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق

رقبة ما ولكن لا نعلم حال شرط الايمان لم يرتفع تمكين نفيه باصل البراءة وليس كذلك بل نقول بعد ثبوت المجازية

والتصادم الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس هنا قدر مشترك يقيني لنحكم بنفي الزائد

عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا الثالث فرق بينهما فتامل

انه يمكن الحمل بوجهين من اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على الاطلاقة فلا يجب ارتكاب

تجوز حتى يحصل ذلك في ضمن المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة الحمل على اي فرد كان حتى يثبت في مدلول المقيد بل هو اعم منه ومما يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع الا ترى انه مرادف للمقيد كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والازم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح لاي رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والا لم يتخلف عنه وفيه ان مدلول المطلق وان لم يكن ذكره وكفى مقتضاه ذلك بالوجهين الذين سنذكرهما فمقتضاه ثابت في مقتضى المقيد بدون تصرف في اخراج عن الظاهر وقوله بل

اعم الخ ان اراد ان مدلول المطلق هو للامر الصحيح الدائر بين الامرين اعني اي فرد كان على البدل والمقيد فهو باطل جزما لان مدلول الحصة الشائعة او الماهية لا بشرط كما مر وان اراد انه معنى عام قابل لصدقه على المعينين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة الحمل على اي فرد كان منه ان كان نقيضه حكم العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اي فرد يكون والامتثال بها يحصل بالاتيان باي فرد كان منه لا يقال الاصل براءة الذمة عن التعيين فهو مقتضى التخيير في الافراد والايراد نفيا في مقتضى المقيد والظاهر ان مراد القائل هو الشق الاول من الترديد لانه ذكر في موضع آخر ان المراد من المطلق رقبة اي فرد كان من افراد الماهية على البدل بل بما كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستقلا في التعيين بل هذا اكثر وظهر في الاخبار نعم في الاوامر يحتمل احتمالا بعيدا فلا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز اشهر ممن وانه جزء من كلها فيلغو به الحكم الشرعي ضاع بسبب التعيين في الواقع فلا بد ان يكون موقفه المخاطب للتعيين مقصودا فيه من الشارع سواء قارنه ذكر التعيين او فارقه وسواء كان في صورة الاخبار كقوله تعالى يحل الله البيع او في صورة الانشاء اما كان كاعتق او نهيا فيمكن الامتثال اذ قد ذكر لفظ المطلق وارادة المعين الواقعي مجاز جزما نعم ربما يصح ذلك في العقصى المحكي بايت مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة وهو محل النزاع وموضع البحث فليس من هذا القبيل مثلا فرض استعمال المطلق وارادة الفرد المعين الواقعي فلم يقترن بقرينة فهو حقيقة في بادي النظر ويحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور القرينة ولهي ضمن ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة على وجهين ومجاز على وجه ومال الوجهين يرجع الى كون المقصود بالذات الحكم على الكلي

ويكون

ويكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وفي مثل آتيني رجلا اذا اراد فردا منه اي فرد يكون ومال الوجه الآخر الى ذكر المطلق وارادة فرد خاص منه اما بقرائنه بما يدل على ذلك او بكشف ذلك بعد ظهور القرينة فكلامنا انما هو في الاخيرة وهو المتداول في مسائل المطلق والمقيد فلو قيل بعد قوله جاء رجل من اقصى المدينة يسعى اي جاء حبيب النجار يسعى او جاء حزقيل مؤمن من آل فرعون يسعى يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق فقد خبط القائل خبطا عظيما وخلط عليه الامر فقد تغفل وقوله الا ترى انه مرادف للمقيد فيه ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد لا الاطلاق والمؤمنة قيد للمقيد قوله والازم حصول المقيد بدون المطلق فيه انه لا يلزم ذلك الا وقيحا بل هو عين الكلي والذي لا يمكن تخلف المقيد عنه انما هو المفهوم الكلي القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو ليس معنى رقبة في قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة لفظ رقبة وان كان دالا على المعنى القدر المشترك بين الافراد في الجملة لكنه يبقى له المطلق اذا استعمل وحده ولا يبقى له المقيد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد في الخارج وجود المطلق بل انما يلزم منه وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكلي ثم ان ههنا من محقق البهائي في حواشي زبدته في مباحث المفهوم وهو انه قال عندي ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها في نحو اعتق في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون بها المطلق فما هذا الا التناقض والجواب ان مفهوم الصفة اما ان يكون في مقابلة مطلق كما في المثال المذكور او لا نحو جاء العالم ففي الثاني ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم من الحكم بمجيء العالم نفي مجيء الجاهل الا اذا قامت قرينة على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة يحصون بكلامهم مما اذا لم يكن في مقابلها مطلق لما عندهم في حجية ما اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على التاكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب كيف قالوا بان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى اقول لا اضعف في بطلان الاعتراض لا وقع لهذا الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المطلوب ان كان عتق فرد واحد فلا ريب ان مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال

حزقيل وهو قبل كرز بن ج زمبيل اسم نبي من الانبياء ع وخرافة اهناس ... ورئيسهم وكرز بن البصيحة في خلقه ق ... ونقله الناس ... فيه بحث كما نقله العلامة طاب ثراه في نهاية الوصول فانهم قائلون بعدم حجية مفهوم الصفة صح

لا يجوز الا بعتق رقبة مؤمنة

بعينها وان كان المطلق الطبيعة فيفيد وجوب عتق المؤمنة وحصول الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال

بغيرها فيكون الاتيان ثانيا خارجا لها فلا منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد وان اول

قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منه ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة فهو وان كان يدفع الاعتراض في الجملة ويمكنه

لا يتم كيف اذ يكفي في نفي جواز الغير وحده المطلوب مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى استفادته من المفهوم نعم يمكن

جريان هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين في الحكم والنفي والاثبات مثل قولك اكرم بني تميم اكرم بني تميم الطوال

فان نفي وجوب الاكرام في البعض ينفي وجوبه في الكل والاجرى في المطلق والمقيد لعدم العموم الافرادي في المطلق ولذلك

تراهم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص ثمة وانما خص الحمل بالعام والخاص المثبت في الظاهر واما الجواب فيه انه يفهم

منه قول الشافعي في الجملة وقد ظهر لك بطلانه وانه لا حاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع

الخاص بل انما يثبت وجوب الحمل بالمقيد والظاهر ان العلامة ره ايضا لم يدع الاجماع الا على ذلك ولم يكن فيه اذ لا

كتاب النهاية للاحظ ولعل التمسك بترجيح التاسيس على التاكيد كيف حال لا يناسب المقام اذ هو مما يصلح مرجحا لجميع

موارد المفهوم ولا اختصاص له بالمختلفين وان قيل انه فيما نحن فيه الحصر فائدة القيد في اعتبار المفهوم فيمنع

الاختصاص فيما نحن فيه اذ التاسيس يحصل بحمله على ارادة الافضلية ايضا وما ذكرنا يظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل

الامر الواقع عقيب الحظر وقد تحقق فيه ولنا على المقام الثالث انه نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو

بانضمام العقل الى حصول الامتثال بأي فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص ان الخاص

مبين لا ناسخ الا في صورة تقدم العام وحضور وقت العمل به فكذلك المطلق والمقيد ومنع من قال بكون المقيد ناسخا

اذا تأخر عن المطلق الظاهر انه لا يشترط حضور وقت العمل للنسخ بان الدلالة لا بد ان تكون مقارنة باللفظ فلو كان

المقيد بيانا للمطلق لكان المطلق مجازا فيه وهو فرع الدلالة وهي منتفية والجواب منع لزوم المقارنة ولا يلزم منه شيء

الا تأخير البيان عن وقت الخطاب والدليل على امتناعه ولعله كيف بالنقض بصورة تقدم المقيد فالمطلق الوارد

بعده لا بد ان يراد منه المقيد من دون دلالة وتقييد الرقبة بالسلامة عندهم كيف وعترض على الاول بان تقدم المقيد

يصلح قرينة

يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنعه وان الرقبة للنقض فيكون

مجازا في السليم ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والثاني والثالث في وجه ما كانا منفيين تحكيم الاتحاد الموجب حكمه وجوب

الحمل جما اتفاق ومثل له الاكثرون بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا وقد اورد عليه بانه من تخصيص العام لا تقييد

المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم وتبدله بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب على سبيل البدل الا الكل

من غير قصد الى الاستغراق ويكفي الامتثال له بعدم عتق فرد واحد من المكاتب فقط ولكن فيه ان قوله لا تعتق مكاتبا

كافر اما ان لهذا الفرد المنفي فمن اين يحصل الحكم بعدم اجزاء عتق المكاتب اصلا كما قالوا في حكم هذه المسئلة

يسامح باعتبار مفهوم الصفة اقول ويمكن دفع الايراد في مثال الاكثرين بارادة الجنس فيكون التنوين تنوين التمكن

ويصح المثال الثاني ايضا بارادة الماهية ايضا كما عرفت سابقا فلا حاجة الى جعله من العهد الذهني ثم انه ايضا

في معنى النكرة ولا يدفع الاشكال مع ان التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه الا ان يراد دفع توهم ان يجعل

قيد الرقبة لا يحكم كل مكاتب الفرد والا فاللام دخل على المنفي والنفي انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي فهو وفق

بالمطلق من العام واما ما ذكره المورد من ان معناه الخ ففيه انه ان اراد ان مكاتبا على الكتابة على سبيل البدل

والاحتمال يورد للنهي ومتعلق للنهي ووصف كونه محتملا فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد فردا باختيار

المكلف تعيينه في ضمن فرد معين فهو ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى التقدير والاضمار ومع ذلك فكيف يكون المقيد بيانا له

كما ذكره اذ البيان انما يحصل باختيار المكلف ذلك الفرد وان اراد جعله من باب جاءني رجل من اقصى المدينة ففيه

ما مر انه ليس من موضوع المسئلة في شيء فيه ان هذا الصدق بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول عنه فيما

المزورة لا بد ان يكون مراد من قال بالمثال بذلك غير هذا المعنى يصح ما ذكره لو اطرح النهي عن معناه للامر اثبات

مثل ان يراد منه ابق على الرق مكاتبا ما دام يتم معنى المطلق يكتفى في الامتثال بعدم عتق فرد واحد الى آخر

ما ذكره لكنك خبير بانه خارج عن مقاصد الفروع وخلاف موارد الاستعمالات في الشرع والعرف اذ المقصود من امثال

ذلك بيان مورد العتق لا بيان مورد الابقاء على الرق فالمقصود بالذات عتق غير المكاتب لا ابقاء الرق

لا تعتق مكاتبا

لكاتبت مع ان ارادة فرد ما بعد النهي بدون العموم مما يبعد فرضه غالبا اذ يصير المخرج كون غير ذلك المنفي من

الافراد محكوما عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما اعتق ما عدا هم من العبيد وهو ان كان يتم في مثل هذا

المثال لو كان مالكا لمكاتب وبغير مكاتب ولكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا الصيد مثلا اذ يكون معناه لا تقتلوا صيدا

ما الا ان يخرج تخفيف الى المعنى الاثبات مثل ان يقال اذا اصبتم صيدا فابقوا منها واحدا ويجوز لكم قتال الباقي وهذه خارج

عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب الحمل المطلق على المقيد هنا لا يتم الا بفرضهما عاما وخاصا والظاهر ان اتفاقهم على

ذلك مبني على مذهب المشهور ولا فبالفرض الذي ذكرنا من ارادة الماهية لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد

اللهم الا ان يعتمد على الاجماع في ذلك فيعتبر ان يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح عند اهل العرف متفقا عليه اهوكما ترى

وان اريد الاجماع الفقهي فلا يكفي توروده الثالث ان كانا مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق

رقبة كافرة فحكمه حمل المطلق على المقيد ووجهه ظاهر والحكم الثاني كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها

في كفارة القتل فمذهب الاصحاب فيه عدم الحمل الا في بين الاقسام المتقدمة فيه بين كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين

واختلفوا مخالفونا فعن الحنيفة المنع مطلقا وعن اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضاه القياس ووجد شرائطه وعن بعضهم الحمل مطلقا

وحججهم واهية لا يليق ان نذكرها مع اختاره الاصحاب بعدم المقتضي الباب الخامس في المجمل والمبين والظاهر

والماول المجمل ما كان دلالته غير واضحة بان يردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا

واما الفعل فحيث لم يقترن بما يدل على جهة وقوعه من الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى النبي صلوة ولم يظهر وجهها

واما القول فهو اما مفرد او مركب اما المفرد فاما اجماله بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في الاول الامر

كالقرء او بسبب الاعلال كالمختار او بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما لو اراد منه فردا معينا عنده غير مبين عند المخاطب

وذلك اما في الاخبار فمثل جاء رجل من اقصى المدينة واما في الاوامر والاحكام فمثل ان تذبحوا بقرة واعتق رقبة اذا

اريد بها المؤمنة والى هذا ينظر قولهم ان الحمل المطلق على المقيد بيان لا نسخ وقولهم فيما سياتي انه لا يجوز تاخير البيان

عن وقت الخطاب فيما له ظاهر ومرادهم مماله ظاهر هو الظاهر على الظاهر في النظر الاول ومرادهم بكونه مبينا

بالثاني المستلزم

بالثاني المستلزم للاطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالظاهر والمجمل في محل

ان مرادهم بكون العام والمطلق مجملا والمقيد بيانا هو ان الحمل على المقيد كاشف عن ان مراد المتكلم بالعام والمطلق وكونه مخصصا

كان فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب وهذا هو الاكثر في الاحكام والا فقد يقترن العام والمطلق بقرينة تدل على

ارادة مرتبة خاصة من العام وفرد خاص من المطلق ولكن لم يقترن ببيان ذلك المرتبة فذلك مجمل في اول النظر

ايضا ولكنه مجاز ح ولا يبقى له انه مما له ظاهر فان القرينة اخرجه عن الظهور في اول النظر ايضا وقد يكون من الاجمال

باعتبار الاشتراك المعنوي نحو قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده باعتبار امكان الصدق الحق على كل واحد من الانواع مع

ان المراد هو العشر او نصف العشر والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر المخرج من المال الذي قدره الشارع مثل الزكوة

مثلا فالاجمال للاشتراك المعنوي انما هو فيما لو قال اخرج قدرا من مالك واراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمي

ذلك القدر بالحق فمضمونه الحق معين اذ المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه

ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازاته اذا قام القرينة على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته واما المركب فاما ان يكون

الاجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح المتردد بين الزوج وولي المرأة او باعتبار تخصيصه

بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض المعين واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم

ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين بجهالة معنى الاحصان فانه قد يجي بمعنى الحفظ كما في احصنت فرجها وقد يجي

بمعنى التزويج وقد يكون الاجمال بسبب مرجع الضمير بان يتقدمه شيئان يحتمل رجوعه الى كل واحد منهما مثل ضرب زيد عمروا

واكرمته ومرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب او لزيد مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم ان

التكليف بالمجمل جائز عقلا وتوهم لزوم القبح لعدم الافهام فاسد لان ذلك انما يتم اذا كان وقت الحاجة

والفائدة فيه قبل الحاجة الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس وقد وقع في الايات والاخبار الكثير

من ان يحتاج الى الذكر وقد يحتمل بعضها ويستمع ثم ان هنا نزاعا مهما ذهب اكثر الاصوليين

الى انه لا اجمال في اية السرقة لا من جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب السيد ره وجماعة من العامة الى اجمالها

يسير لاشتراك البعض جلوسها وبين كل واحد من ابعاضها وقيل انها مجملة باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة
والجرح وجه السيد مع تحرز من انها ان اليد يطلق على الجملة وعلى كل بعض منه كما لو غمست يدي في الماء اذا
غمسها الى الاشاجع او الى الزند او الى المرفق واعطيته بيدي وكتبته بيدي مع انهما حصلا بالانامل والاصل الاستعمال
دليل الحقيقة فثبت الاشتراك وقال الفيسي قولنا يد يجري مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على
جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع الانسان على ابعاضها بخلاف اليد ويظهر من ذلك استدلال من يعتبر
القطع ايضا في الاجمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا والتبادر علامة الحقيقة والمتبادر من اليد
انما هو المجموع الى المنكب والشاهد على ما ذكرنا انه اذا قيل فلان بيده وجع ويقال له اي موضع من يده يوجع
لا اي يد منه به وجع به نعم يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمنى واليسرى فعلم انه موضوع للمفهوم الكلي الذي مصداقه
هو مجموع ذلك العضو ولا ريب انه لو كان اليد موضوعا لكل واحد من الاجزاء لصح الاستفهام بانه اي الايدي
وفي القطع الابانة والمقابلة بالاذن وتمثيله في مقابل اليد دون زيد لان الاذن لم يوضع الا للمفهوم
الكلي والطلاقة على الشخص من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو المناسب للمقابلة والتمثيل ولا يخفى عليك ان كلية شمل
اليد فمن قبلت زيدا او ثنا وانما قبل وجهه او ضربت زيدا او ثنا وانما ضرب بجلده وهكذا بالنظر الى ان
مرادهم من النزاع في ذلك انما هو بعنوان المثال وهذا الكلام يجري في الرجل والوجه والرأس والجسد واليوم والليل
وغير ذلك مما يكون ذا اجزاء وكل جزء منه يسمى باسم على حدة ويطلق اسم المجموع على كل منهما والتحقيق في الكل ان
الاسم موضوعة للمجموع واطلاقه على الابعاض مجاز نعم هنا مع دقيق ينفعك في حل الاشكال في بعض موارد
هذه المسئلة وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل انه ما بين طلوع الفجر
والشمس الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل بالاشتراك وقيل يكون ما بين الطلوعين واسطة
والتحقيق عندي القول الاول ولكن اقول من اشتغل من اول طلوع الشمس الى الغروب بعمل فيصدق عليه انه عمل يوما
حقيقة فلو صار اجير يوم برئت ذمته وكذا لو وقع مورد نذر وكذا لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس يحسب ذلك اليوم

من ايام اقامته وبيان ذلك ان هذا من خواص الاضافة لان المضاف اليه حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة
واقامة يوم حقيقة لانه عمل في يوم حقيقي واقامته في اليوم الحقيقي فهذا حقيقة عرفية للتركيب الاضافي ولذلك يقال
بت ليلة في هذه الدار ويراد منه القدر المتعارف بعد التعشي والخروج بعده وهو حقيقي وعليه يتفرع مقدار المضاجعة
في قسم الزوجة وهكذا في النظائر فلو قيل فلان ضرب زيدا فلا ريب انه حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه
وكذلك لو قال جرح يده ورجله ونحو ذلك ولكن اذا قيل ابق يده عن جسده لا تأمل في ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب
ولا يشمل محل ابين كفه او ساعده او عضده وكذلك اذا قيل اغسل جسدك يفهم منه تمام الجسد واما اذا قيل جرح يد زيد
او جسد زيد او ضرب جسد زيد لا يفهم منه تمامه بل يكفي حصوله في الجملة ولذلك يحسن الاستفهام بانه في اي موضع
فيه لا اي يد ولا اي جسد وعلى هذا فلو قيل اغسلوا وجوهكم فيجب غسل تمام الوجه وكذلك اغسلوا ايديكم لو لم يكن قوله تعالى
الى المرافق وكذلك لو قيل امسحوا رؤسكم وبذلك اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مع ذكر الباء في كونه مجملا وعدمه ويمكن
قد يختص عن الاجمال بتبيان المنشأ من كون الباء للتبعيض فالبعض الصحيح واختلف الناس فيه على اقوال
فذهب الحنفية الى انها مجملة وبينها النبي بمسح ناصيته ودليله ان الباء اذا دخل في محل المسح تعدى الفعل الى الآلة
فيستوعبها دون المحل كما في الآية واذا دخلت في آلة المسح تعدى الفعل الى المحلة فيستوعبه دون الآلة مثل مسحت
رأس اليتيم بيدي وذلك موجب في الآية مسح بعض الرأس والبعض يحتمل السدس والربع وغيرهما وفيه ان المراد
هو مطلق البعض ومسماه وهو يحصل في ضمن اي بعض اختاره فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل لمنع
مجيء الباء للتبعيض ويقول انه للالصاق والعضو حقيقة في المجموع وذهب بعضهم الى القدر المشترك لمجيئها للالصاق والتبعيض
والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فيتعين القدر المشترك ووافقنا جماعة منهم بانها للتبعيض وعين انها اذا دخلت
على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض ولان الحرف انما يفهم في مثل مسحت بيدي المنديل
البعض واجيب بالمنع وبان الباء في المنديل للاستعانة والآلية وهو يقتضي ذلك بخلاف ما نحن فيه ومنع مجيئه
للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونص الاصمعي على مجيئها له في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابي علي الفارسي

وابن كيسان وعلله صاحب القاموس بحاشيته وكذا ابن هشام في المغني فلا عبرة بانكار سيبويه وابن الجني مع الشهادة

على الاثبات مقدم ومع جميع ذلك فصحته زيارة على الاحتجاج ناطقة بذلك

قوله اختلفوا في

لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما نفي

عنه الفعل ظاهرا والمراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان كان الفعل المنفي شرعيا كالصلوة

والصيام او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر

واحتجوا عليه بالحرية ولو صح ان الفعل المنفي في هذه التراكيب ان كان من قبيل العبادات وقلنا بانها حقيقة

شرعية في الصحيحة منها فيصح نفي الذات ويمكن حمل التركيب على الحقيقة اللغوية لعدم منافات وجود عامة

اركان الصلوة لا يطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بانها اسامي للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا القول

وح فاذا صح الحمل على المعنى الحقيقي فيحمل عليه اذ لا مانع عنه لم يكن الا عدم الامكان باعتبار وجود الاركان في

الجملة وقد انتفى اعتبار ذلك على هذا القول فاذا صح الحمل على نفي الذات فيفهم بسبب كون ما فقد مع تلك الاركان

من قبيل الطهور والفاتحة شرطا او جزءا والا لما صح نفي الذات فعلم بذلك المنفي كونها شرطا او جزءا ايضا

فينتفي الاجمال فلا اجمال وان لم يكن من قبيل العبادات او كان ولم نقل بكونها حقايق في الصحيحة بل يكون حقيقة

في الاعم فان قلنا بثبوت عرف في هذه التراكيب بان يكون المراد من امثالها نفي الفائدة كما في قولهم

لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه ويعرف الفائدة بالصحة وان لم نقل بثبوت ذلك فالامر متردد

فيها بين ان يكون المراد نفي الفائدة او نفي الكمال اذا تردد الامر بين فردي المجازين فنقول ان نفي الفائدة

والصحة اقرب الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا اقول وما حققنا في اوائل الكتاب تعرف انه

لا حاجة الى التزام كونها حقيقة شرعية في الصحيحة بل يكفي ارادة الشارع من الاركان المخترعة الصحيحة منها

ثم ان التمسك بالقرينة المجازية بين المجازات اللغوية بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات بكثرة التعارف

ولذلك بقى اهم العدم اذ كان ذلك بالصفة والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف

ان ذلك صحيح

او نفي الذات

لا يبعد ورودها

لا يبعد ورودها حقيقة فيه لشائع ما تقدم احتج فيه القائل بالاجمال باختلاف العرف في نفي الصحة او الكمال وترديده

فيلزم الاجمال والجواب ان اريد ان اهل العرف مختلفون في الفهم وبعضهم ظهر له ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل

على ما يفهمه وان اريد ان اهل العرف يترددون بمعنى عدم استقرار راي احدهم على شيء لتساوي الاحتمالين في كل مورد

قلنا لا نسلم التردد وان سلم فهو في المبادي واما بعد التامل فنفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره

وان اريد ان الالفاظ مختلفة في الفهم فيفهم من قوله صلى الله عليه وآله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال

ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة وهكذا قلنا نعم بل الظاهر في الكل نفي الصحة والاجماع وغيره

الادلة هو المخرج عن مقتضى الظاهر في الاول ويظهر حجة المفصل وجوابها مما تقدم بالتامل والظاهر ان المفصل

ممن يدعي كون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة في الصحة

اختلفوا في التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان

مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك وكل

غير لفظ الحل والحرمة من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا عليه بان استقراء كلام العرب يفيد ان في مثل ذلك

المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل من الماكول والشرب من المشروب واللبس من الملبوس والوطي من الموطوء

وانت خبير بان المقامات في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد يقصد بكونه ماكولا وبكونه مشتريا وهكذا المشروب فقد

يقصد بالخمر الشرب وقد يقصد البيع وقد يقصد الشراء وغير ذلك وكذا قد يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء

كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم والصوف والمقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون الاستقاء

به وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك فارادة المنكوح والموطوء من الامهات والبنات في كونه القول بان المعقود

منها ذلك لا معول له الا بارادة بعض القران مثل لعدم مقابلة المرأة بالرجل وخلقة الانسان لصحة ان يكون المعقود

المتعارف منها الوطي واللمس عنوان الام والبنت بدون قرينة على ان ذكرها في مقام بيان المحرمات والمحللات

من حيث النكاح يكشف عن ذلك وكذا الميتة في مقام لم يظهر له قرينة على ان المراد بيان الماكولات فالاستصباح

والاكل واتخاذ الصابون بالنسبة الى الشحم متساوية فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يكفي ان الاجمال ثابت

ولا كلام فيما ظهر من القرائن ارادة فرد من الافراد والظاهر ان مراد المصنف هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شيء معين وقد

الافعال لا في مثل آية لتحريم المنادية بان المراد بيان من يجوز النكاح من النساء ومن لا يجوز ولا ريب ان الاجمال

فيما لا قرينة فيه ثابت ويمكن وقوع الاجمال في امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبيح في كلام الحكيم وعدم حصول

الفائدة واحتج القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له لان الاحكام انما تتعلق

بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل فلا يرتكب الا بقدر الضرورة

وهي ترتفع باضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فيقع الاجمال والجواب عنه بمنع عدم الدليل على الخصوصية

لان ظهور ما هو المعهود منه في العرف يرجح ذلك الفرد وقد عرفت ما في ذلك فالتحقيق في الجواب ان ما لم يتبين فيه مرجح

مرجح لاحد الافراد نحملها على الجميع اولا فقد يرتفع الضرورة الا بذلك فقوله وهو يرتفع باضمار البعض ممنوع المبين

نقيض المجمل فهو ما كانت دلالته على المراد واضحة وهو قد يكون بنفسه مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم فان افادته

لشمول علمه تعالى لجميع الاشياء بمقتضى اللغة لا بشيء خارج وفي هذا المثال تامل اذ العام ظاهر في الشمول وليس بنص نعم

مع انضمام الخارج اليه يصير نصا لكنه ليس بمقتضى اللغة وقد مر الفرق بين النص والظاهر في محله فلا نعيده وقد يكون

مع تقدم الاجمال كقوله اقيموا الصلاة بعد حصول البيان بفعله والعام المخصص وغيرهما وتسمية القسم الاول بالمبين

انما هي مسامحة والا فلانه من ضيق فم الركية فان اهل اللغة وضعوه مبينا والبيان ماخوذ من بان بمعنى ظهر

دون البين وهو الفرقة بين الشيئين وهو ما المراد منه فعل المبين وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسلام بمعنى التسليم

واما الدليل على ذلك اي به التبيين واما متعلق التبيين وهو المدلول فما تحقق العلم من الدليل وقد يسمى به البيان

مبينا على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى واما القول فمن الله تعالى كقوله تعالى صفراء فاقع

لونها تسر الناظرين فانه بيان للبقرة في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله فيما سقت

السماء العشر بيانا لمقدار الزكاة المامور باتيانها واما الفعل فهو قد يكون دلالته على البيان موضحة كالكتابة

وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد ايام الشهور وغيره او بغيرها كما بين الصلاة والحج بفعله

واتيانه

واتيانه بالاركان على ما هي عليه وقد يكون تركا كما لو ركع في الثانية بغير قنوت فانه يدل على عدم وجوبه

ثم العلم بكون الفعل بيانا اما يعلم بالضرورة من قصده او بقوله ان هذا الفعل بيان للمجمل او امر بان يفعل مثل ما فعله

مثل قوله صلوا كما رأيتموني اصلي فانه ليس فيه بيان قولي لافعال الصلاة بل احاله على ما فعله في الخارج فيبطل ما توهم

ان هذا البيان قولي لا فعلي او بالدليل العقلي كما لو امر بفعل مضيق مجمل وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فالعقل يحكم بانه بيان له

والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض الناس في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل اطول

من القول فيتاخر البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا انه قد يكون القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تاخير البيان

لو لم يشرع بالفعل لبعد امكان الشروع وبعدما شرع في ذلك احتاج اتمامه الى زمان طويل لا يسمى في ذلك تاخير البيان

عرفا كما لا يسمى بذلك في القول في الزمان المحتاج اليه وثالثا انه لا قبح في هذا التاخير سيما اذا كان لمصلحة ورابعا

ان ممتنع تاخير البيان مع امكان التعجيل لا نسلم قبحه اذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج المفروض

ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق واما تاخيره

عن وقت الخطاب ففيه اقوال ثلاثة المشهور الجواز وفصل بعضهم فجوز في غير ما له ظاهر واما ما له ظاهر كالعام المطلق والامر

الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان رأسا واما مع البيان الاجمالي فلا باس وربما زاد بعض الخاصة عدم جواز تاخير

البيان في المنسوخ ايضا فذهب الى لزوم اقترانه بالبيان الاجمالي بان يقول وقت الخطاب ان هذا الحكم سينسخ ورد ذلك

بالضعف للاجماع من الخاصة والعامة على عدمه بل جعلوا تاخير بيان النسخ من شرائط النسخ لنا على الجواز مطلقا عدم

المانع عقلا ووقوعه في العرف والشرع واما الاول فلما ستعرف من ضعف ما تمسك به المانع ويمكن المصلحة في التاخير

مثل توطين المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وتهيئة الفعل حتى يكون عليه اسهل بل قد يكون التاخير

اصلح لان مع اقتران البيان ربما يعلم صعوبة التكليف فالتوطين عليه الى وقت الحاجة سهل واما مع عدم اقتران البيان

فربما يحتمل كون المكلف به اشق مما هو مراد في نفس الامر فيوطن نفسه على الاشق فالاسهل مع ان للمطيع سهولة الاسهل

وفي صورة اقتران البيان بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا فرق في ذلك بين الاوامر والتكاليف والكفايات

فما توهم بعض القائلين بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب مطلقا من عدم جوازه في الاخبار والحكايات نظرا الى انها
ليس لها وقت حاجة بل المراد منها التفهيم ولا بد ان يكون مقترنا بالخطاب لا وجه له اذ من الجائز ان يكون المراد
من الخبر لازم فائدته مثل ان يعتقد على ما هو ظاهر ويحصل به ما يحصل من حقيقة المراد فيمكن تاخيره الى الاحتياج الى بيان
نفس المراد والعلم بحاصل الخبر وحصول فائدته بذاته مثل ان يقول قتل فلان مع انه ضرب ضربا شديدا لاجل تعذيب
اوليائه وتشويشهم او لاجل تفريح اعدائه او تحزينهم ثم بين ان المراد الضرب الشديد واما الثاني فلكثرة
الحاجة الى البيان في العرف فلانه يصح عرفا ان يقول الملك لاحد من غلمانه قد ولّيتك البلد الفلاني فاذهب اليه
في وقت كذا وما كتبت لك كتابا فيه بيان ما تعمله هناك وارسله اليك بعد استقرارك في عملك والعافي للشرع فمنها
قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وهي كانت معينة في الواقع والا لما سئلوا عن التعيين بقولهم ادع لنا ربك
يبين لنا ما هي وما لونها ولم يبينه حتى قوله بقرة لا فارض ولا بكر الى قوله تعالى فاقع لونها تسر الناظرين وقيل انه
ليس من هذا الباب لظاهر قوله تعالى ان تذبحوا بقرة فانه يفيد التخيير وقوله وما كادوا يفعلون فانه ظاهر في قدرتهم
على الفعل وانما وقع السؤال تعنتا فشدد الله تعالى عليهم ونقل عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اي بقرة اجزاتهم
ولكن شددوا فشدد الله عليهم اقول ظاهر تنكير البقرة يندفع بالقرائن المتاخرة وقوله وما كادوا يفعلون يحتمل
من جهة التراخي في الامتثال ومن جهة عظم ثمن البقرة فقد روي انه ابلغ الى ملأ مسكها ذهبا فارادوا
ان لا يفعلوا ولكن اللجاج حملهم على ذلك وانهم موسى عليه السلام عليه واما قول ابن عباس فهو قرينة لرجحه
فيه واما حديث العيون فمعارض بما في تفسير الامام وما في تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق عليه السلام ومنها قوله تعالى واقيموا
الصلوة وآتوا الزكوة وتحرير رقبة فاقطعوا ايديهما الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
مع تاخير بيان تفصيلها من الاركان والمقادير واشتراط الحرز والنصاب وتخصيص الزاني بالمحصن وما بيان الى غير
في تفسير بيان ما لظاهر فيحتمل اما وقوعه في العرف والشرع فكثير الى ان يحصى ومنها الايات المتقدمة
في حكم رقبة الزاني وغيرها وكذلك ملاحظة عموم التكاليف للغائبين بتقاتهم الى آخر الامتثال عابا

للتراخط مع ان العام قد يرحض والصائمة قد يحيض والمصلي قد يموت بين الصلوة الى غير ذلك واحتج الاول بنحو
انه يلزم التجهيز في المجمل فانه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم المراد جوابه
منع الملازمة للفرق بينهما فان خطاب العربي بالزنجية لا يحصل منه العلم بشيء من اصناف الكلام وضروب الاقوال حتى انه
لا يميز بين كونه جزوا او نثرا مدحا او ذما او شتما بخلاف المجمل فان المخاطب يفهم انه يريد به احد معانيه الحقيقية ويوطن
نفسه على الامتثال بما يتبين له انه مراده ولو فرض في خطاب العربي بالزنجية حصول فهم في الجملة للاستماع لقرائن
المقام وكان مرجحا بغير فلا نم بطلان اللازم ح واما على عدم الجواز فيما له ظاهر فيما قبح به المفصل وسنذكره
والجواب عنه وجه المفصل اما في المجمل فبما بيناه فيما حررناه واما على عدم جواز تاخير بيان ما له ظاهر فبقبح خطاب الحكيم
بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من دون نصب قرينة على المراد بل ذلك دلالة على غير المراد لان الاصل في اللفظ حمله على
المعنى الحقيقي واما المجمل فلما لم يكن فيه مرجح لارادة احد معانيه على ما اقتضاه الوضع الحقيقي وتوقف الامتثال على الوضع
فليس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد في الجملة بخلاف الحقيقة التي يريد اريد منها المعنى المجازي بدون
نصب القرينة وبان الخطاب وضع للافادة ومن سمع العام مثلا مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين في المستقبل فلا يستفيد
في هذه الحالة شيئا والتحقيق في الجواب عن الدليل الاول ان مناط لزوم القبح من جهة انه اغراء بالجهل وهو قبيح وفيه
مع حكمة الكبرى لغاية وهو التكليفات الابتلائية كتكليف انما كان بالمقدمات وجزعه انما كان من خوف ان يوم
بنفس النبي لعبده لا يليق بمدح ابراهيم ذلك المدح وقد مر الاشارة الى ذلك في التكاليف الامتحانية في القرون الى
اكثر من ان يحصى وقد حققناه في بحث تكليف الآمر مع العلم بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحة في توطين المكلف نفسه
على ظاهر العموم الى وقت الحاجة الوجوب في الامر الى الحاجة ويحصل له الثواب ثم بين ان المراد هو الخصوص او الندب
فاي مانع منه وقد يجاب عنه بمنع لزوم الاغراء لانه انما يلزم حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاء قرينة فيما قبل وقت الحاجة
مفقود هنا لثبوت منه التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وما يقال ان الاصل في الكلام الحقيقة حتى يتم الكلام والمتكلم
تاخير القرينة عن وقت التلفظ كما في كل المعاطفة المتعقبة بمخصص واليضا قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة

ما يمع جهم

معناه انه مع فوات وقت القرينة
والحاجة انه العام بجرده عن التجمل
على الحقيقة لا مطلقا الا ترى انه لا يحمل
اللفظ على حقيقته مع

بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه فثبت جواز تاخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء
وكذلك قد جوزوا اسماع العام المخصص بالدليل السمعي من دون السماع المخصص فكما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة
حتى يحصل الفحص كذلك احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك فيه ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظاهر والظن في المدار
على الظنون في مباحث الالفاظ ولا ريب ان احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعد الفراغ
من الكلام بعدم مجي القرينة وان المراد هو الحقيقة وقد صرحوا بان معنى الاصل في قولهم الاصل في الاستعمال هو الحقيقة
هو الظاهر وما ذكره المجيب في منع اصالة الحقيقة فهو مخصوص به وما استشهد به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى اخر الكلام
فهو قياس مع الفارق لان وقت الحمل على المتكلم بالكلام محتمل لما له تكميله حال السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة
وذلك ليس بتفاوت زمان التاخير في الطول والقصر كما توهم بل لمدخلية التشاغل على المتكلم بالكلام محتمل للتكميلة حال السكوت
عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك ليس بتفاوت زمان التاخير في الطول والقصر كما توهم بل لمدخلية التشاغل في ذلك وعدم ذلك
واما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون اعلام السامع مع ذلك ففيه انه غير مضر لان عطاء العقل المكلف
رافع للاغراء ودلالته قرينة على ارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان يعبر كل منهما للاخر ومع عدم تعقل
المخاطب هذا لا ريب في حجية الا ان لا يتعقل العموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو ايضا كاف في عدم الاغراء
ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب ويلزم
فيه الاغراء بالجهل ويمنع فيجيه كما مر واما تجويز اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي فلا دخل له فيما نحن فيه اذ العام
ان كان مما خوطب به المخاطب من لسان الشارع مواجهة له مريدا افهامه والعمل على مقتضاه فعلا او تعليقا
للعزم فيجري فيه ما سبق من عدم جواز تاخير بيان المخصص عن وقت الحاجة واما وقت الخطاب فاذا اخره فيلزم
الاغراء جزما لانه يحمله على ظاهره في التخصيص وجواب منع قبح الاغراء حتى يبين له المخصص لما يذكره له وقت
الحاجة او احالة على راو او اصل او كتاب واما اذا لم يكن السامع ممن يراد فهمه للخطاب كما يعني النبي والوصي الحجب
فهو ليس مخاطب بذلك حتى يترتب عليه احكام الخطاب بل هو مخاطب بالاخذ من العالم وكذلك من يفهم الخطاب لكن

لايحتاج

لايحتاج الى العمل به واما اذا كان العام من باب الادلة الواردة من الشرع للامر بالخطاب كما هو كذلك بالنسبة
الى زماننا على ما هو التحقيق من حصة الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فان الكلام في لزوم الاغراء
وقبح الخطابات فخطابنا ح هو العمل بمقتضى هذا المقام الذي ذكرناه او سمعناه مع ما يقتضيه سائر الادلة
التي لم نعثر عليها وهو في الاصول يقتضيه اولوية الاخصوص العام وهو المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصص
في الاصول فخطابنا ح هو العمل بما يفهم من مجموع الادلة ولا اجمال في هذا الخطاب وليس من باب الخطابات بالفا
ظ وارادة غيره فكيف وهذا الغرض الحاصل في زماننا الان هو كيف قد يحصل في زمن الشارع ايضا اذ ليس كل احد
في زمن الشارع يسمع الخطابات شفاها عموما كان او خصوصا بعنوان ان يراد منه فهمه والعمل به بل الائمة عم كانوا
يقررون اصحابهم على العمل بما يفهمون من الجمع بين اخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب
وبدافع الجماعة وسنة النبي وغيرها فالكلام في الاذعان بكون العام باقيا على عمومه ام لا في غير محل الخطاب المشافهين
وما في معناه غير الخطاب بالعام المخصوص شفاها مريدا به الافهام مع عدم السماع المخصص وما نحن فيه من قبيل الاول وما
ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما بون بعيد هذا مع السنوع والغلبة في التخصيص واما اصالة الحقيقة في العام
وذلك لا يوجب ما يسمى القاعدة التي بني عليها الامر وهو ان مجرد احتمال التجوز يوجب التوقف عن الحمل على اصل
الحقيقة التي بني عليها الامر وهو ان مجرد احتمال التجوز على انا قد اشرنا في مبحث الفحص عن المخصص ان الفحص عن المجاز
معنى والفحص عن المعارض معنى اخر ولزوم التوقف على العمل بظاهر الدليل حتى يتفحص عن معارضه عاما كان الدليل او غيره
من الظواهر مثل الامر والنهي غير التوقف عن حمله على اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف
الذي اورده المجيب من باب الاول لا الثاني وقد يجاب ايضا بالنسخ وتوجيهه ان النسخ لا بد ان يكون ظاهرا
في الدوام وان كان من القرائن ما هو مرجحة للدلالة اللفظ والحقيقة فبعد مجي الناسخ يعلم انه غير مراد ومن هذا
التجا بعضهم الى القول بلزوم اقتران الناسخ بالبيان الاجمالي وهو باطل واما الجواب عن قوله ان الخطاب وضع
للافادة الى اخره فهو اولا منقوض بتاخير بيان المجمل وثانيا بان الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الظاهر

قد عرفت وجوب البيان في المجمل فاعلم ان البيان انما يجب لمن اراد الله افهام الخطاب حين

لا يريد افهامه بلزوم التكليف بالحج لولاه في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن

فعلا كالعالم في الصلوة وقد لا يراد منه الا معرفة المضمون للارشاد الغير كمثل الحيض والثاني قد لا يراد منه العمل

بمضمون الخطاب ايضا كالعوام بالنسبة لا مسائل الحيض وقد يراد منه فعلا كالعبادات بالنسبة الى العوام ومسائل الحيض

بالنسبة الى النساء فان وظيفتهم الاخذ عن العالم قد عرفت معنى الظاهر في اقسام الحكم و تنبهت

على معنى المؤول ايضا ونقول هو في المتكلف الظاهر دال على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ التي

لها معان حقيقية اذا استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية او شرعية او غيرهما ومنه المجاز المقترن بالقرينة

الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا واما المؤول فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت تعريفه بصحيح

لفظه فهو ما فرض عليه بقرينة مفيدة له والقرينة اما عقلية مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثل الفضل الله والنبي والما لفظية

كحمل آية الصدقة على بيان المعرف لا الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في

الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون فالآية رد عليهم وردع عما اعتقدوا انه

يجوز في ذلك بل انه يعرفه في معرفة وثمرة ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف واحاطتهم وربما يكون القرينة

معقولة مثل الاخبار المحفوفة بالسنة والاجماع وغيرهما وان شئت جعلت المجاز بكلي من باب المؤول بالنسبة الى اللفظ

مع قطع النظر عن القرينة سواء قارنها القرينة او فارقها فمع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة ظاهر ومع قطع النظر

عن القرينة مؤول وهو بعيد والتحقيق ان يقال ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له والاول ما لم يقترن

به وعلى هذا فاليد في الآية ليست بمجاز بل هي ظاهرة في معناه الحقيقي عند عامة العرب محمولة على خلاف ظاهره

عند اهل المعرفة والقرينة على هذا تحمل هو العقل وعلى هذا فظهر الفرق بين قولنا رأيت اسدا يرمي ويد الله فوق ايديهم

وعلى هذا فكل المحتملات التي لها ظاهر وتأخر بيانها عن وقت الخطاب مؤولات وكذلك العمومات المخصصة بما هو منفصل

عنها والحق عليها المجاز توسعا من اجل احتمال ان يكون القائل اراد منها حين التكلم ما ظهر ارادته ابتداء لبعض فيه

عليها حين التكلم بها وقد نصب عليه دليلا كجواز ارتكاب التقية ولا الامر تعذر الحمل على الظاهر ان يحقق عليه دليل ترجيح

على ظهور اللفظ وكان الراجح متفاوت في مقدار الرجحان فالمرجوح ايضا متفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها

البعيد وما لا يحتمل اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه ولتفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين وتفاوت

القرائن فربما يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا وعند الآخر ما ولا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون الاقسام التي ويل

وقريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية مفصلة فلا فائدة في التعرض لها والكلام عليها في الادلة

الشرعية وفيه مباحث في الاجماع الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح

اتفاق خاص يدل على حجية مورده وقد اختلف العلماء في حده ولا فائدة في ذكر ما ذكروه وجرحها وتعديلها فنقتصر

على تعريف واحد يناسب مذهب العامة ثم نذكر مذهب الخاصة اما الاول فهو اتفاق المجتهدين من هذه الامة

على امر ديني في عصر من الاعصار فقيد الاجتهاد لعدم اعتبار وفاق العوام وخلافهم والتخصيص بهذه الامة لانهم

لا يقولون بحجية اجماع سائر الامم وان اقتضى بعض ادلتهم ذلك واما الشيعة فيرهم القول بحجية الاجماع لانه حجة

عندهم باعتبار دخول المعصوم وهو لا يختص عندهم بزمان دون زمان واما ما ذكره العلامة في اول التحاح

القواعد وغيره من ان عصمة الامة من خواص نبينا فقد نقل المحقق البهائي عن والده عن ثقة ان مراده العصمة من

المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الديني لاخراج ما ليس منه مثل التعليقات المحضة

والديني اعم من الاعتقادي والفرعي وقيد عصر من الاعصار لعدم اشتراط اجماع ما مضى وما ياتي والا فلم يتحقق

الاجماع واما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن رأي المعصوم عليه السلام فقد يوافق ذلك مع ما حده العامة

وقد يتخلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع يظهر موافقة المعصوم عليه السلام ايضا لعدم خلو

العصر من معصوم عندنا اولان مع اتفاق جميعهم يحصل العلم بانه ماخوذ عن رئيسهم ثم ان اصحابنا متفقون على حجية

الاجماع ووقوعه موافقا للاكثر المخالفين ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان العلم به ومنهم من انكر

حجية والكل ضعيف وادلتهم سخيفة وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في مدرك حجية مختلفا بالنسبة المذاهب العامة

[illegible]

ولمن حجة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه العامة ثم نذكر ما اعتمد عليه الخاصة اما الخاصة فاعتمدوا في ذلك على كشفه عن رأي
المعصوم ع فلا حجة عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن رأي رئيسهم المعصوم ع فلا حجة عندهم
في الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف ولهم في بيان ذلك وجوه ثلثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم
وهو انهم يقولون اذا اجتمع علماء امة النبي ص على قول فقول الامام المعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة وسيدهم
فاذا ثبت اجماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم فان قيل ان علم انه قال بقول سائر الامة فلا حاجة الى الاعتماد
على اتفاق سائرهم فالمعتمد هو قوله والا فكيف يعلم انه موافق لهم قلنا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا انما هو
في العلم الاجمالي واما ان علم قوله فيه بالتفصيل فالكلام فيه هو ما ذكرت وذلك من باب الكبرى في الشكل الاول فان
العلم بالنتيجة الا ان في ضمن قولنا كل حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور كما اورده بعض المتصوفة على
اهل الاستدلال وبهذا يندفع الشبهة التي اوردها من عدم امكان العلم بمذهب العلماء المنتشرين في شرق العالم وغربه مع عدم
معرفتهم وعدم امكان لقائهم فان العلم الاجمالي مما يمكن حصوله بلا شك ولا ريب كما في ضروريات المذاهب وسيجيء تمام الكلام
وبالجملة مناط هذه الطريقة حجية الاجماع اي علم بالعلم الاجمالي ان جميع امة محمد ص متفقون على كذا وكلما كان
كذلك فهو حجة لان الامام ع في جملتهم فهذا حجة وهذا هو السر في اعتبارهم وجود شخص مجهول النسب
من جملة المجمعين لحصول العلم الاجمالي ولو بدلوا اعتبار وجود المجهول النسب بعدم العلم باشخاصهم تفصيلا لكان اولى
فان العلماء ايضا يريدون بمجهول النسب ذلك وحاصله فرض امكان صورة يمكن القول بكون الامام فيهم لجهالة اشخاصهم تفصيلا
وعلى هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق جميع علماء الاسلام فهو وكذا ان خرج منهم من يعرف نسبه
يلزم مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين ويكفي الاتفاق ان على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في
امثال هذه الازمان الا على طريق النقل وان قال بعضهم ان المراد من موافقة الامام ع موافقته لقولهم لا دخوله
في ضمنهم حتى يستبعد ذلك في الامام المنتظر وثانيها ما اختاره الشيخ في عدته بعد ما وافق القوم في الطريقة
والظاهر انه لم يوافق من اصحابنا احد ممن تقدم عليه ومن تأخر في هذه الطريقة وهو انه اعتمد في ذلك على ما رواه

اصحابنا من الاخبار المتواترة من ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا
ذلك لاختلط على الناس امورهم وتظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى كما لو وجد في الامامية
قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له من مخالف ولكن لم يعرف مع ذلك ايضا كونه قول الامام ومختاره فقال الشيخ انا نعلم
انه قول الامام ومختاره فنقول ح انا نعلم انه قول الامام ومختاره لانه لو لم يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف
ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق ويظهر ذلك منه في مواضع وبعض عباراته في العدة هو هذا اذا ظهر قول
من الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم يجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه
موافق لقول المعصوم ع لانه لو كان قول المعصوم ع مخالفا له لوجب عليه ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك
القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك في مقام آخر وهو فيما لو اختلف الامامية على قولين لا يجري فيهما التخيير كالوجوب
والحرمة مثلا وكان احدهما قول الامام ولم يذكره احد من العلماء وفيه وكان الجميع متفقين على الباطل قال ومتى اتفق
ذلك وكان مع القول الذي انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك
لان ما هو موجود من الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه
يعني على النحو الذي فرضه من الكتاب والسنة المقطوع بها وجب عليه الظهور والاظهار الحق واعلام بعض ثقاته حتى يؤدي
الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة يدل على صدقه والا لم يحسن التكليف وقد اورد عليه بعض المحققين بانه يكفي في
ذلك القاء الخلاف بينهم بان يظهر القول وان لم يعرفه العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب ايضا بل يكفي وجود
رواية من رواته مخالفة دالة على خلاف ما اجمعوا عليه وفيه نظر ظاهر اذ مناط كلام الشيخ بيان ان الاجماع على الخطاء
لما كان باطلا وجب على الامام دفع ذلك وهذا يتم بنقض الاجماع ولو كان بوجود مخالف ما فمناط كلامه ان اللطف
الداعي لنصب الامام ع اوجب ردع الامة عن الباطل وذلك لا يتم الا بما اوجب ردعهم فلما لم يحصل ذلك علم انه
راض على ما اجمعوا عليه والتحقيق في جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله تعالى نصبه عليه السلام والواجب عليه الابلاغ والردع
عن الباطل ان لم يمنعه مانع ولم يثبت حكمه في غيبته واستتاره لا مطلقا ومن هذا رد هذا القول السيد المرتضى وقال ولا

عليه ع الظهور لانه اذا كنا نحن السبب فى استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا

من قبل انفسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذى عنده وحاصل هذا الكلام هو الذى ذكره

المحقق الطوسى فى التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا هذا مع انا نرى ان خلاف معنى اللطف

والتبليغ موجود الى غير النهاية والاقوال المختلفة فى غاية الكثرة مع تعطل الامر بالمعروف والنهى عن المنكر واجراء الاحكام

والحدود وقد يجاب عن وجود الاختلاف فى الاقوال او قعوا بانهم الاختلاف وعنوا الى علاجه وهو ان لكان كلف

الى لكن بعض الخلافيات الذى لا يمكن ذلك فيه لا يتم فيه ما ذكر بل لا يتم فى الى لكيف كما سيجئ وقد ينقض لطريق الشيخ

ردا على الجواب الذى ذكرنا من ان عدم اظهار الامام الحق لعله لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان هذا الذى يذكره الامامية

فى الرد على الشيعة من ان الحكم لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة لكيف وبان ذلك ينافى كون تقرير المعصوم ع حجة خصوصا

تقرير كل الشيعة على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت ابقاؤهم على ذلك فيكون رضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيثبت

المطلوب مع انه يمكن ردعهم بان يظهر بعنوان المجهول النسب ويلقى الخلاف بينهم ويبين لهم ولا يكفى فى ذلك وجود

رواية او مجتهد معروف مخالف كما توهم لانه لا يوجب ردعهم كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم الرواية الشاذة والقول

النادر واما عدم ردعهم فى المسائل الخلافية وعدم دفع الخلاف من بينهم فلانه رضى اجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين

مع انهم اوقعوا الخلاف بينهم فيظهر منه الخلافيات لانه راض احد طرفى النقيض لمجتهد وبالآخر لمجتهد آخر واما فيما

اجمعوا عليه فليس الا رضاه بشئ واحد فلا يجوز مخالفته اقول لا فرق بين الحكمة الباعثة على غيبة الامام ع وعلى انفراده ع

جميع الاحكام سيما اذا السبب لعدمه المكلفون فلا يرد نقض الامامية وليس هنا مقام بسط الكلام وهذا واضح سيما فى

المسائل الفروعية واما كون تقرير المعصوم ع حجة فهو انما يسلم اذا علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا وما نحن

وهو فيما نحن فيه ثم واما رضاه على ابقائهم على معتقدهم فهو لا ينافى جواز مخالفتهم بدليل بل المتحقق عنهم على المخالفة

اذا ذلك الفقيه من باب الرضى باجتهادهم وفى حال الاضطرار كما هو فى كل الخلافيات اذ ليس فى كل قول من الاقوال

المتخالفة حديث او آية بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس لكونه خطأ وغفلة ومع ذلك نقول بان الامام

راض

راض باجتهاده وتقليد مقلده فلعل اجتماع هؤلاء ايضا يكون من هذا القبيل والا فمن اين فمن مخالفتهم اذا

دل الدليل عليه لمن ادى اجتهادهم الا من لعنهم للشهرة فهذا الكلام يفيد عموم عدم جواز مخالفة الشهرة وانه لا يمكن ان

يثبت دليلا يترجح على الشهرة وهو محرم لم يقم عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مراد كل العلم برضاء الامام

عليه السلام بذلك بالخصوص من حيث هو لا من حيث انه تكليف من الاجتهادات المعفوة واما ردعهم بعنوان المجهول النسب

فمع تجويز رضاء الامام باجتهاد المجتهد وعمل المقلد له كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع من هذا الاجتهاد

الى حين الذى اجتمع عليه جماعة ورضاه على هذا الاجتماع لا يسلم الا من جهة كونه اجتهادهم المعفو عنهم وذلك ثابت للوجوب

عدم رضاه بمخالفتهم اذا ادى دليل الى مخالفتهم من ان انجراره بما ذكره فى مثل زماننا فى غاية البعد الا وجه

نعم يمكن تتميم هذه الطريقة بانه لو اجتمع الطائفة على فتوى ولم يعلم موافقة الامام لهم وكذا على قولين او ثلث

بالاخبار مثل قوله صلى الله عليه لا تجتمع امتى على الخطاء ونحوه بان يقول يمتنع اجتماعهم على الخطاء فلو كان ما اجمعوا عليه خطاء

لوجب على الامام ع ردعهم عن الاجماع ويرشدهم الا كفى بمجرد القاء الخلاف ولكن الكلام فى اثبات دلالة تلك

الاخبار وحجيتها وسيجئ الكلام فيها مع ان مدلولها المطابقى يقتضى اجتماع كل الامة ومع عدم العلم بقول الامام ع

تخرج عن مدلولها وثانيها ما اختاره جماعة من محققى المتأخرين وهو انه يمكن حصول العلم برأى كل رئيس على طبق

اقوال متبعة فكما لو فرض ان فقيها له تلامذة ثقات عدول لا يروون الا عنه اذا افتيهم ولا يعيدون

الا عن معتقده فاجمعوا على فتوى من غير ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالفة لاحد منهم فيه يمكن حصول العلم

بذلك بانه رأى فقيههم فكذلك يمكن العلم بنحو جمع كثير من اصحاب الصادق ع من قبيل زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم

وليث المرادى وبريد بن معوية العجلى والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وامثالهم من غير ظهور

مخالف منهم ان ذلك فتوى امامهم ومعتقده وطريقة ذلك هو الحدس والوجدان وهذه الطريقة معروفة للاكثر

الكار فاذا حصل العلم بذلك لمعتقد الامام فلا ريب فى حجيته بل يمكن ان يدعى ثبوته فى امثال زماننا ايضا

بملاحظة تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك فى انه اذا افتى فقيه عادل ماهر بحكم فهو بنفسه يورث ظنا بحقيقته وانه

ماخوذهم من امامه واذا انضم اليه فتوى فقيه آخر يشعر بزيده ذلك الظن واذا انضم اليه آخر وآخر حتى استوعب فتاويهم بحيث لم نعرف
لهم مخالف فيمكن حصول العلم بانه راي امامهم واذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات الاخر مثل ان جماعة منهم نسبوه في
كتبهم الى مذهب علمائنا وجماعة منهم نفي الخلاف منه وبعضهم ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر مخالف بل واذا رأى بعضهم
او جماعة منهم ذكر في كتابه انه اجماعي فيزيد ذلك الدعوى وضوحا واذا ادعى [illegible]
منهم ذكر في كتابه انه اجماعي فيزيد ذلك [illegible] الى ذلك كون الطرف المخالف [illegible] كثيرة صحيح السند
فيزيد وضوحا اكثر مما مر واذا انضم الى ذلك كون الطرف [illegible] لولا اختلاف [illegible] ووقوع الخلاف بينهم
في اكثر المسائل وقلما يوجد خبر ضعيف الا وبه قائل وملاحظة غاية اهتمامهم في نقل الخلافات ولو كان قائله شاذا
نادرا بل القول النادر من الجماعة فضلا عن الجماعة وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهدين سيما تقليد الموتى
وان كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الدعوى على هذا الاجماع [illegible]
زايلة [illegible] ديدنهم الواجب الاطاعة على معتقدهم سيما ولا يجوزون العمل بالقياس والاستحسان والخروج عن
مدلولات النصوص خصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة العقلية بما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف
من جهة تخريج المناط بالمناسبات الذوقية واستنباط العلة بالترديد والدوران ونفي الفارق وامثال ذلك
لكان هذا المكابرة صرفة لا يخفى [illegible] بل الظاهر ان مدارك كل من يدعي الاجماع من علمائنا المتأخرين
على هذه الطريقة ولا يتفاوت فيه زمان الغيبة والحضور مع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب رئيس احد الفرق
كما وصل ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلاة الخمس ومسح الرجلين وحلية المتعة فيجوز حصول العلم الى حد اليقين
بالنظر ايضا وكما انه يجوز ان يصير بعض احكام النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام بديهيا للعقلاء بحيث يحصل لهم العلم بالبداهة انه
من دين نبيهم ومذهب ائمتهم بسبب كثرة التظافر والتسامع فكذا يجوز ان يصير بعض احكامه يقينيا نظريا
للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاوى اهل هذا الدين والمذهب اذ الغالب في الضروريات انه مسبوق
باليقين النظري فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السابق وبالجملة ففي هذه الطريقة الاجماع عبارة عن

عن اجتماع طائفة دل بنفسه او مع انضمام بعض القرائن الاخر على رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رأيه فلا يضره
مخالفة بعضهم ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص الامام فيهم ولا قوله فيهم ولا يتفاوت الامر
بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر في تعريف الاجماع ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر آخر
في افادة المطلوب فان قلت امثال ذلك لا يكون الا من ضروريات الدين او المذهب قلت ان كنت من اهل الفقه
والتتبع فلا يليق بك القول بذلك وان لم تكن من اهله فاستمع لبعض الامثلة [illegible] الكتاب او ضرورة
دلت على نجاسة العذرة من الكلاب [illegible] بمقدار راس ابرة من البول فهل يعرف ذلك العوام [illegible]
وهل يعلم ذلك العلماء الا من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد به خبر واحد فضلا عن المتواتر فان قلت انهم
قالوا في ذلك هذا القول من غير دليل فقد جوزت عليهم جدا وان قلت دليلهم غير الاجماع من آية او عقل او غيره
فات ببيان كشف من الصادقين والا فاعتقد بان الدليل هو الاجماع بل مدار العلماء في جميع الاعصار والامصار
على ذلك واغلب المنكرون على ذلك من حيث لا يشعرون بل لا يتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب والسنة
الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا كان او مركبا فانظر اليهم يستدلون على نجاسة ابوال [illegible] وارواث ما لا يؤكل لحمه
مطلقا بقوله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مطلقا مع ان ذلك ليس مطابقا للمطلوب لا لفظا ولا تضمنا ولا التزاما
اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره من الملاقيات الماكولة والمشروبة وغيرها وكذلك البول غير
الروث الى غير ذلك من المخالفات فليس فهم النجاسة الشرعية منه الا من جهة اجماعهم على ان العلة في هذه الحكم
هو النجاسة وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد ولا البول والروث وكذلك غيرها من المخالفات وكذا في مسئلة
نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التنجيس يستدل ببعض الاخبار المختصة ببعض النجاسات وبعض المياه
كالكلب والماء الذي ولغ فيه في الاناء وكل من يستدل على الطهارة يستدل ببعض آخر مختص ببعض النجاسات وبعض المياه
كالجرة المثبتة والقربة من الماء مع ان في الجزء الاول فهم النجاسة من الامر بالصب او النهي عن الوضوء ومن التفات من جهة
الامر بالتوضي ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهي عن التوضي ومع ذلك لم يفصلوا بالعمل برواية

ولم يجوزها على حال الجامع عدم التعارض بينهما وليس في ذلك الا الاجماع المركب وعدم القول بالفرق بين المسئلتين
وليت شعري من ينكر حجية الاجماع او امكانه او وقوعه او العلم به بأي شيء يعتمد في هذه المسائل فان كان يقول انهم
كذا من اللفظ فمع انه مكابرة واقتراح وخروج عن اللغة والعرف فلم لا يفهم فيما لو امر الشارع بالجهر في الصلوة
للرجل وجوبه على المرأة ويفهم من قوله اغتسل ثوبك عن قوله اغسل وجوبه عليها وبالجملة لو اورد ما شرح هذه
المقامات في ايراد ما ليس فيه انس من الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا لكفاك لكتب جان المعسورا والملال
وفيما ذكر كفاية لمن كان له دراية ومن لا دراية له لا يغنيه الف حكاية ثم لا بأس ان نجدد المقال في توضيح
المقال في رفع الاشكال ونقول كل طريقة احد نوعا بين فصعفوا مما يعم به البلوى ويحتاج اليه الناس في كل يوم او في ايام
الا وان كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوة الخمس وامثال ذلك فذلك بسبب تكرره وكثرة التسامع وتظافر
بين اهل هذا الدين والملة يصير ضروريا يحصل العلم به لكل منهم وكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم
يوما او يومين او ازيد فيحصل له العلم بان هذه الطريقة من دينهم والعمدة فيه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول
من دون منكر في ذلك ومخالف لهم او مع منكر لا يعتد به لندرته او ظهور نفاقه وعناده فهذا يسمى بديهي الدين
ومن ذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى التي لا يحتاج اليها جميعهم ولكن علماء هذه الامة وارباب الفقه منهم
المترددين عند ذلك النبي صلعم والرئيس الذين هم الواسطة بينهم ونبيه غالبا يتداولون المسئلة بينهم لاجل ضبط
المسائل او رجوع من يحتاج في هذه المسائل الى الرجوع بهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة وتسالمهم
بينهم من دون انكار منكر من بعضهم على الآخر العلم بانه طريقة رئيسهم فكما ان في البديهي يكون جهة حصول اليقين
الا التسامع والتظافر بدون انكار منكر مع ملاحظة اتفاقا العادة ذكر اللغة لو كان هناك شي لو كذلك
في الاجماع الوجه هو ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في الفتوى مع كون العادة قاضية بذكر الخلاف
لو كان فوجد المخالف او فرض في حصر التتبع وحصول الحدس فهو من باب الذي ذكرنا في الضرورة بان يكون بحيث
يثق عندهم بغفلته وخطائه من اجل شبهة او لم يتفقوا عليه وادى اجتهادهم وسعيهم الا عتنا وعلى جدسهم الذي

الخذ

يستتر عليه رايهم اذ لا ينكر احتمال الخطاء في مدعي الاجماع كالمحقق فيما بعد وبالجملة فكما يمكن حصول العلم بضروريات
الدين من جهة التسامع وتظافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من جهة تسامع العلماء وتظافرهم
وهذا القسم يسمى اجماعا ونظير ذلك في المتواترات موجود فان التواتر قد يحصل من جهة نظر من يتتبع كالاخبار الآحاد
رجل من مكة وخبر الوجود بمكة يحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء والنسوان والصبيان وقد يحتاج ذلك الى تتبع واكمال
رويته كقوله عم الاعمال بالنيات على ما ذكروه فان اليقين بكون ذلك قول النبي صلعم مختص بالعلماء بل ببعضهم لاحتياجه
الى معرفة الرجال وتعددهم بعدد المعتبر في كل طبقة فهناك النظر الى كثرة الروات والنقلة وهنا الى كثرة المفتين
والقائلين والى مثله نرجع لما سيأتي من مدرك الاجماع على طريقة الامامية واهم من هذه الوجوه وتسليم اولا انه لا يجدي
الغافل التعرض الى القدح في ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم اذا ثبت فلا ريب
انه حجة عندنا ايضا ولكن نتعرض لذكر ادلتهم والكلام فيها لوجهين احدهما بيان نفس الامر والثاني اظهار ان
ما تشبثوا به في وجه حجية الاجماع لا يمكن ان يعتمد عليه فيبطل كل ما يعتقدون في اثباته عليه الزاما عليهم وابطال
المسئلة من ذلك الاصل بجميعهم ودينهم فنحن نلزمهم اما ببطلان طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستنده
ما ذكروه على معتقدهم الزاما او بمنع تحقق الاجماع المصطلح فيما ادعوا تسليمه في هذه المسائل مستندهم
فنقول لا مع ان حجية الاجماع عندهم ليس توافقيا بل انكره النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم وبعضهم انكر
امكانه ووقوعه وبعضهم العلم به ولكن جمهورهم على حجيته وان اختلفوا ايضا في انعقاده في اجماع الصحابة واهل المدينة
وعدم الانعقاد ويستدل القائلون بحجيته بوجوه من العقل والنقل من الآيات والاخبار ونحن نقتصر بما هو اظهر الادلة
فيها فاما الآيات فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم الآية فان الله تعالى جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول والا لم يحسن الفصل
فكذا الاول وفيه ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة الرسول كافية فيه مستقلا
فلا حاجة الى ضم غيره فيه فانه كما يمكن [illegible] به غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك كما في نظم [illegible]

الاستدلال والتمسك باصالة الاستقلال في كل منهما وان الاصل عدم انضمام كل منهما الى الآخر باطل لفهم العرف

الانضمام في مثل قولك من دخل الدار وحلس فله درهم مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه وهو تبين الهدى معتبر في

المعطوف بحكم والهدى في المعطوف هو دليل الاجماع فلم يثبت حجية اتباع سبيل المؤمنين بنى على حقيقته ومن

هنا قرب مجازاته دليلهم وهو مستند الاجماع لا نفسه هذا جملة ما ذكروه في هذا المقام وقد اطنب الاصحاب في هذا المقام

بالاحاجة الى ايرادها والاوجه ان يقال المراد بسبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم

تهديد ووعيد على ترك المتابعة رأسا لا يقال ان ترك المتابعة رأسا هو متابعة غير سبيل المؤمنين لانا نقول

المتابعة امر وجودي يحصل بحصول المتبوع والمفروض انتفاؤه ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء

على الناس فان وسط كل شيء عدله وخياره في اللغة فهم عند الله تعالى يكون معصوما من الخطاء فقولهم حجة وفيه ان ذا

يستلزم عدم صدور الخطاء عنهم مطلقا وهو باطل اتفاقا ان ذلك اذا جعلوا الاطلاق ففيه تقييده بلا دليل والتخصيص

قبيح مع ان التعليل بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع

مع ذلك الامة مع ان المراد الشهادة في الآخرة كما ورد في الاخبار فهو انما يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل فلا يجب

عصمتهم في الدنيا وان في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجية قولهم فالاية متشابهة

الدلالة فالاوسط ان يقال المراد بهم ائمتنا عليهم السلام كما روي في تفسيرها ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء

فردوه الى الله والرسول فان مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق وفيه ان عدم وجوب الرد الى الكتاب والسنة لا يستلزم ان

يكون جواز العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان من اجل ان عند كل منهم ما يكفيه من الدليل على مطلبه من عقل او نقل

مع ان عموم الحكم في قوله فان تنازعتم فردوه والافرادي لا المجموعي كما لا يخفى ويحكى ان بعض العامة استدل بهذه الاية

على عدم حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعوا تواتره معنى واظهرها دلالة قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي

على الخطاء وفي لفظ آخر لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء ومنها قوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك

وفيه اولا منع صحتها وتواترها بل هي اخبار آحاد لا يكفي التمسك بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي هو ا

وبهم

وبهم عليه فضلا عن فقدهم ولم يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب وثانيا منع دلالتها

اما اولا فلان الظاهر من الاجتماع هو التجامع الارادي لا مجرد حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية جميع الاجماعات

اذ لا يتوقف تحقق الاجماع على اجتماع آرائهم على سبيل الاطلاع كل منهم على رأي الآخر وحصول موافقته للآخر

وتعميمها الاجماع المركب او بعدم القول بالفصل وحده وهو واضح الا ان يقال مرادهم اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا

وبه يبطل السلب الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا ان لام الخطاء جنسية لما حققنا سابقا في محله من انها حقيقة فيه

ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم على جنس الخطاء وهو قد يحصل بان يختار كل واحد من الامة خطاء غير خطاء الآخر

وذلك يوجب عصمتهم ولا يقولون به فهذا من ادلة الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم ونحن في غنى عن

حيث قالوا بمقتضاه من حيث لا يشعرون نقله المحقق البهائي ره عن صاحب المحصول وهو نسبه الى اكثرهم وسيجيء

في مسئلة لو كمل شطري الاجماع الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول بجنسية اللام بان يقال بعضهم

اتحاد المقصود من لفظ الاجتماع لا من لفظ الخطاء فيكون المراد لا يجتمع امتي على جنس الخطاء بان يختاروا فرادا منها

كما لو زنا مثلا فما اجمعوا عليه فهو صواب فهو تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو حمل اللام للعهد الذهني فيصير من باب

النكرة المنفية فيفيد العموم لكنه ليس معنى مجازي للفظ وايضا الظاهر من اللفظ سيما على القول بكون الاجماع

بمعنى التجامع الارادي ان اجتماع الامة لا يحصل على ما هو خطاء لان ما اجمعوا عليه يعلم انه ليس بخطاء والاول

ان المعتبر في الخطاء كون خطائيته ثابتة قبل الاجماع فالغرض نفي اجتماع الامة على ما هو خطاء عندهم

لان ما اجمعوا عليه يكشف عن انه صواب وليس بخطاء وان كان يكون الاول ظاهرا من ملاحظات النفس الامرية

والحاصل ان هذه الرواية وما في معناها ظاهرة في مذهب الامامية من لزوم معصوم في كل زمان ويؤيده لكنهم

ما رووه عنه صلى الله عليه وآله لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة وهو كالصريح بانه لا يجتمع اجماعهم

على الخطاء وانما هو لاجل انه لابد ان يكون طائفة من امته على الحق كما نبه عليه بعض المحققين قال وهو ايضا يؤيد

اصحابنا من وجوب دخل المعصوم في الاجماع حتى يكون حجة فيلزم على المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما

من جهة ذلك كما يقوله اصحابنا لا لانه اجماع من حيث انه اجماع واما قوله عم لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء فمع
ما فيه من اكثر ما مر من القدح في السند والدلالة ان ظاهره معقول عندنا ولا يبعد تخصيصه بغير القبيح على الله تم ولكن
لا يتوقف صدوره من المخلوق ويظهر الكلام في الباقي مما مر واما الادلة العقلية التي اقاموها على ذلك فقويها ان العلماء
اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع في شرعي بمجرد تواطؤ او ظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم
بوجود القاطع بمعهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف للاجماع حقا وهو يقتضي حقية ما عليه الاجماع
وهو المطلوب واجيب اولا بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى وامثال ذلك
ورد بان اجماع الفلاسفة من نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق
بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتميز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لآحاد الاوائل لعدم
تحقيقهم والعادة لا تحيل الخلاف فيما ذكرنا وبالجملة فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من العقود واتحاده
ظاهر وقد يعترض بانه لا حاجة في هذا الاستدلال الى توسيط الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم
وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه وذلك بان كل المجمعين ليس اتفاقهم على خطاء فحكم كل منهم بل ربما يكون
حكم كل منهم ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل لذلك فالاولى في الاستدلال اجمعوا
على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف واعترض عليه ايضا بانه مستلزم للدور لانه اثبات للاجماع
بالاجماع ورد بان وجود هذا الاجماع المخصوص دليل على حجية الاجماع لاستلزامه ثبوت امر قطعي يدل عليها كما مر حجية
الاجماع موقوف على وجود هذا الاجماع المخصوص ووجود هذا الاجماع المخصوص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا كان
دلالته على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا الدليل والاعتراضات واقول ان
مراد المعتنين في حجية الاجماع هو حجيته من حيث هو اجماع كما هو لازم طريقهم بل صرح اكثرهم فلا يتم الاستدلال
لان مرادهم ان كان ان جميع العلماء المجمعين على القطع بتخطئة مخالف الاجماع علماء الامامية ايضا ومن الاجماع الذي
نخطئ مخالفه ما يشتمل على الامام المعصوم عم فلا ريب في حقية ما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث

انه

فلا يثبتهم والا فان لم يعلم دخول المعصوم عم او علم خروجه عن الاجماع الذي نخطئ مخالفه فلا نسلم اجماع جميع العلماء
حتى الامامية على القطع بتخطئة المخالف وبدونه يمنع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية على القطع
بتخطئة المخالف وان لم يعلم دخول المعصوم عم فيهم فنقول ان كان موافقة الامامية في القطع معه لكونه قول المعصوم عم
فيكون حجة الاجماع الذي نحكم بخطاء مخالفه للاجماع المصطلح عندنا لاجل تحقق العادة بذلك وبدونه فيمنع تحقق
حكم العادة على ما ذكروه وتظهر ثمرة الكلام في امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث
يكون الامام المنتظر فيهم وكذا في عصر النبي عم مع فرض عدم معصوم آخر حال انعقاد الاجماع لانه لا يستحيل ذلك عنده
ايضا مع ان القدر المسلم في قضاء العادة على ما ذكروه هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بخطئه
مخالفه والجواب ان الدليل انما هو في اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط فانهم خطاؤا والمخالف لا يكفي ما فيه فان
دعوى كونهم قاطعين بتخطئة المخالف لا بد ان يكون قطعية ومجرد ظهور اللفظ في ارادة العموم لا يكفي في مثل ذلك
مع ان المجمعين على القطع بالتخطئة لو ادعوا ذلك في خصوص مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع
منهم ودعوى حكم العادة ح على ما ذكر غير مسموعة نعم يمكن ان يتم الاستدلال بناء على كون المطلوب اثبات حجية
في الجملة لا مطلقا وكيف كان فما ذكروه من الادلة من العقل والنقل لو تمت فلا يضرنا بل ينفعنا ولو لم يتم فلا يضرنا
لاكتفائنا بما نجده لاثبات حجية الاجماع واكثر ادلتهم مطابقة لمقتضى مذهب الشيعة في حجية الاجماع يظهر لمن تامل فيها بعين
السداد وتوقي الاعتساف ولنذكر هنا شيئا من الشكوك والشبهات التي اوردوا في المقامات الثلاثة المتقدمة
ولنجب عنها فمنها ما ذكروه في نفي امكانه وهو ان الاتفاق انما عن قطعي او ظني وكلاهما باطل اما القطعي فلان العادة
يقتضي نقله الينا لو كان لتوفر الدواعي ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلتعذر العادة بامتناع الاتفاق
فيه لاختلاف القرائح والدواعي وتباينهم وذلك كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء
وما ذلك الا لاختلاف الدواعي ورد بمنع حكم العادة بنقل القطعي اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع
والنقل ليكفي لا يغني عن الاجماع لظهور كمال الفائدة في تعدد الادلة سيما مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب

القطع ومنع احتماله الاتفاق على الظن سيما اذا كان جليا واضح الدلالة معلوم الحجية مع انا نثبت امكان العلم به فكيف
يمكن التشكيك في امكانه ومنها ما ذكره في امكان العلم به وهو انه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لتشتتهم
في شرق الارض وغربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم مع احتمال اخفاء بعضهم لئلا يعرفه الموافقة
او المخالفة او الخطأ عنه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او اسره في المطمورة او كذبه في قوله رأيي كذا مع ان العبرة
بالرأي دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم عما قال قبل الاستماع عن الآخر وفيه ان هذه شبهة في مقابل البديهة
لحصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان رأيهم وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوهما ومذهب علماء الشيعة بان رأيهم
حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البداهة فكيف لا يمكن حصول التعيين بالنظر
مع المرتبة البداهة متأخر عن النظر ولا ريب ان اعيان العلماء غير معروفة باجمعهم في ذلك فضلا عن حصول الاستماع
منهم وليس الحجر ذلك لبر عقلي حتى يقال ان العلم باجماعهم انما هو لحكم العقل بان العقلاء يجتمعون على ذلك لاجل عقلهم
مع ان العقليات ليست مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى على المطلع بها ومنها ما ذكره في نفي حجيته بما ذكره
العلامة مثل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
فظهر منهما ان المرجع والمعول هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا لا ينافي تبيانية غيره وان المجمع
عليه لا تنازع فيه ومثل قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه منع واضح ولما ذكر بعض الفحول من
مخالفة هذه امور الاول انه يجوز الخطأ على كل واحد من المجمعين فكذلك المجموع وهو الشبهة التي اوردها على نفي التواتر
وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى ان للاجتماع تأثيرا وهي في حصول الاطمينان بل هو في الاجماع
اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم ع لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رأيه
وجوابه انه قد لا يمكن الوصول لخدمته ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله ورأيه وقد بينا امكان العلم كما يحصل في
ضروريات انه يمكن العلم برأيه في زمان حضوره بسبب اقوال بطانته كما يمكن ضرورة الحكم بديهيا في زماننا مع عدم
الاطلاع على رأيه الاستماع من لفظه ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث

[illegible marginal notes]

دفي

ووقوع الخلاف في حجية الاجماع وفي دلالة حجيته كما ترى فيه مع ان علماء الشيعة المعتبرين اقوالهم لم يختلفوا في حجيته وكذلك
المحققون من العامة ونسبة بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء او اشتباه لعدم معرفة الشيعة فانهم يعرفون
حجية الاجماع من حيث انه اجماعي لا مطلقا وان وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذلك الخلاف في مدرك حجية الاجماع كما لا يخفى
في حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات الا ما شذ وندر
الرابع وجود المخالف في اكثر الاجماعات وفيه انه ان اراد ان وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع فهو انما يصح
على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف اما على المختار من الطرق الثلثة
فلما عرفت ان المناط هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ع ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على المشهور بين القدماء فانه
لا يضر خروج معلوم النسب بل ولا المجهول النسب ايضا لو علم انه ليس بمعصوم بل يكفي فيه العلم الاجمالي بانه غير معصوم
الذين علموا انهم ليسوا بامام كلهم متفقون على كذا حتى يحصل العلم بالامام فيهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع
او تأخره مع عدم اطلاعه على الاجماع اذ لم ينقل بان كل اجماع يتحقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في حال الحضور
او الغيبة بل الاحكام الثابتة من الشرع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري للخواص ومنها ظني للخواص مجهول للعوام
والنظري اليقيني ربما يكون يقينيا لبعض وظنيا لبعض الآخر ووهما عند بعض آخر لاسباب التتبع مختلفة فيتفاوت
الحال بالنسبة الى الاذهان والمتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان ابن الجنيد قال بجوازه ولا ريب
ان الحرمة اجماعي وكذا عدم وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن ابي عقيل قائل بوجوبه وان اشتهر مخالفته فيه
الرؤية لا يضر مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا ولا يتفاوت الحال بين زمان الحضور والغيبة فيتحقق الاجماع في كل واحد منهما
اللازمة بالنسبة الا انه حين اما يقيني او ظني واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات في مراتب الرجحان فعدم
اطراد الحكم والقول بان الاجماع المحقق في نفس الامر لا بد ان يحصل به العلم لكل احد ولا بد ان لا يوجد فيه مخالف لا فائدة فيه
من قول الجهال السهو والغفلة هو الاشتباه في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي الغفلة والاشتباه
والخطأ بطلان في اصول الدين والعقليات مع حصول الخطأ وفيها من كثير وان اراد ان وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج

بالاجماعات المنقولة ويورث العلم بخطأ المدعين فان اراد انا نجزم مع وجود المخالف بخطائهم في الدعوى فهو في
غاية الظهور من البطلان لما عرفت من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعف الاعتماد
عليه فهو مع انه ممنوع لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان مطلق الاجماع ولا مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض
الاخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجية مطلق الاخبار وكذلك تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصالة
العموم وكذا المخالفات الواقعة في سائر المسائل وسائر العلوم لا يوجب عدم الاعتماد وبطلان العلم نعم يوجب الاول اذا قال
بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقين من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف
لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التعويل على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والتمهل للنظر او لتجديد النظر
ليكون اذ لعزة في الرد على مذهبه في غير المعصوم ع والاحتمال خوف للفتنة بالانكار او غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف
السكوت عن الرضا نعم اذا تكرر ذلك وقائع متعددة كثيرة في الامور العامة البلوى بحيث يحكم العادة بالرضا
فهو حجة الثاني انه في المعالم ان الحق امتناع العلم بكون المسئلة اجماعية في زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة النقل عن الازمنة
السابقة على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم
ويكون قوله مستترا بين اقوالهم وهذا مما ينقطع باستحالته فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ
الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد
من الشهرة الا ان قال والانصاف ان هذا انظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول
الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل اقول لا ريب في امكان حصول العلم
في هذا الزمان ايضا كما اشرنا على الطريقة التي اخترناه فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء ومؤلفاتهم باجماع
جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى زماننا هذا بل اجماعهم وعدم ظهور مخالف مع قضاء العادة بان المتقيدين
بنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة النادرة حتى من الواقفية وسائر المخالفين لو كان قول في المسئلة من علمائهم لنقلوه
واذ انتفى ذلك [illegible] جماعة منهم الاجماع كيف وكذا سائر القرائن مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا

بمعنى كون

بمعنى كون اجماعهم كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم وما قيل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلي لو وصل الينا لظهر عدم دلالته
على المطلوب ولم يعتمدوا على ما صدر من المعصوم ع من قول او فعل او تقرير ففيه ما لا يخفى اذ حينئذ الكلام لا يجري في الامور
التي لا مجال للعقل فيها وجل الفقه بل كله من هذا الباب وما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك حسن الشيء
او قبحه فلا اشكال في كونه متبعا سواء انعقد عليه الاجماع او لا وان كان من باب استنباط او تخريج او تفريع او تعليل
يحكم العادة تقتضي بعدم اتفاق ادلة هذا الجم الغفير المختلفة المذاق المتباينة المشرب على دليل غير واضح الماخذ
كما اشرنا سابقا سيما واصحابنا لا يعملون بامثال ذلك وان كان ماخوذا من مفهوم المطلوب ثم يظهر الاشكال فيما لو ادعى
بعلة غير معلومة الماخذ كما استدلوا في لزوم تقديم الشاهد والتزكية على اليمين اذا كان المدعي مع الشاهد مع اليمين وانه لو قدم
اليمين وقعت ملغاة لان وظيفة المدعي هو البينة واليمين متمم ويمكن ان يجاب بان هذا الكيف في الحقيقة اتفاق آخر
ادعي ان حصل من التتبع اجماع السلف والخلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح في امكان دعوى الاجماع
هذه العلة غير واضحة الماخذ ولا دليل على حجيتها لا يكفي دعوى الاجماع على اصل العلة كيف نعم على ما اخترناه من الطريقة
لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال هذه الازمان بل يشكل ثبوته في زمان حضور الائمة ايضا لان كل واحد منهم على ما ذكرنا
سابقا من ان يراد بحصول العلم باقوال العلماء حتى الامام العلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا حتى ينفي فائدة الاجماع ويكفي في ذلك
عدم معرفة اراداتهم تفصيلا وان فرض معرفتهم باشخاصهم تفصيلا لو [illegible] وبالجملة انكار حصول العلم بالاجماع في هذه الازمان
مكابرة وان كان انعقاد في الازمنة السابقة وكيف يمكن قول امكان حصول العلم بالبديهة بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص
ولا يمكن دعوى العلم النظري [illegible] الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما يحصل الظن المتاخم للعلم بكون المسئلة اجماعية بسبب القرائن
والتتبع التام ويختلف الحال في اليقين ومراتبه والظن ومراتبه بحسب المتتبعين لمحل الاجماع الظني ايضا يكون حجة كما سنشير اليه
فيما بعد لو لم يكن هناك دليل اقوى منه والى ما ذكرنا يرجع كلام العلامة في جواب ما نقله في المعالم عن بعض علماء اهل الخلاف
حيث قال انا نجزم بان مثل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر
الاخبار عليه وحاصله انه لا يختص العلم بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا ايضا بالتسامع والتظافر

ان المسئلة اجماعية من جهة ان نقل يدا بيد اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق ونقل صاحب المعالم
عن مراده واعترض عليه بان ذلك لاينافي ما ذكره بعض الائمة من حيث اراد حصول العلم اللابتدائي وما ذكره العلامة ادعاء
حصول العلم بالنقل وانما دعاه الى هذا الاعتراض افراد لغير المجرور في كلامه عليه وقرينة المقام ومقابلته لجواب السؤال
شاهد على انه يريد التعبير بكل واحد من فتاوى العلماء المجمعين كما لا يخفى هذا وكما ظهر ما في قوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب
آه لانهم عدول ثقات وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن
امامه بلا واسطة مع ان ما ذكره موقعا للشهيد من ارادة الشهرة لا يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف وهم امناء
حيث ... الامة ونواب الائمة ومتكفلوا ايتامهم الورعون المتقون الحجج على الخلق بعد المستقيم وهذا منهم تدليس وخداع يعطلون
في كتبهم الاصولية ان الاجماع هو الاجماع الكاشف عن رأي امامهم ويطلقونه في كتبهم الفقهية على محض الشهرة
حاشاهم من ذلك نعم تطرق الغفلة والاشتباه عليهم لا يمنعه واحتمال الخطاء لا يوجب الحكم ببطلانه في نفس الامر
او عدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل به لو لم يزاحمه ظن اقوى او لم يظهر من الخارج قرائن تدل على غفلته في دعوى
الاجماع واشتباهه في حدسه وكذلك لا وجه لشيء من التوجيهات الذي ذكره الشهيد ره في الذكرى ككون مرادهم انهم ارادوا
بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الاجماع الا ان يرجع على الاجماع على مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه
وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ لتفسيره من الاجماع الذي يدعيه مطلقا مصطلح المشهور كما سنشير اليه او ارادوا
الاجماع على رواية بعض تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة او تاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد
كجعل الحكم من باب التخيير وكل ذلك بعيد لا حاجة اليه فنقول تلك الاجماعات كساير الاجماعات نقلها العلماء ومن يقول بحجية الاجماع
المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة وظهور الخلاف في بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول
من الحجية او كون جميع تلك الاجماعات باطلة في نفسها **الثالث** قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق
جماعة يكشف عن رأي الامام ع واما لو افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام ع فهو ليس
باجماع جزما وقال الشهيد في الذكرى واهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عند التهجم

مطلق

يمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى
كثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباحثين الى الرد له مع ان الظاهر
وقوفهم عليه وانهم لا يقرون ما لا يعلمون بخلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين قلت
فيبقى قول اولئك سليما عن المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك وقلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب
يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن ابن بابويه ره عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته
وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة رواياتهم هذا مع ندور هذا الفرض اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك القول
عند التامل وقال في المعالم بعد ما نقل كلامه الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن
معها تعمد الافتاء بغير علم لا بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمامون على الظنون اقول وسيجيء منه ره في مباحث
الاخبار ما يشهد لانه بما يدل على كفاية الظن مطلقا اذ انسد باب العلم ولا ريب ان ما ذكره من الظنون القوية فلم يعارضه
ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القائل به في غاية الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره في الذكرى
الرابع قال في الذكرى لكن بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو وهم وان كان اراد في الحجية فهو قريب لمثل
ما قلناه يعني قوله لان عند التهجم يمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم الى آخر ما ذكره ولقوة الظن في جانب الشهرة
سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او العمل بها او الفتوى اقول وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون المراد بيان كون الظن
الحاصل من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من مخالفهم ولما كان المفروض في المسئلة السابقة عدم العلم بالمخالف فلم يتعرض
لذلك وما ذكره قوي ويؤيده قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك اترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة
الحكم والتعليل في الرواية تقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه او الاعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية لا يوجب خروج
عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل تقوى
حجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فاولى بالقبول سيما اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى لكن لما
كانت الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واصح تتقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف الآخر ثم صاحب المعالم اعترض

اعترض على الشهيد بمثل ما سبق من ان الشهرة التي يحصل منها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمان الشيخ لا الواقعة

بعده ثم قال واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والده في كتابه الرعاية الذي

الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد زمن الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى

تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ

ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده

تأييدا لما ذكره من كلام بعض اصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام في غاية البعد فان توجيه كلام والده لا يمكن

الا بمثل ما نقلناه عن الشهيد فيما لو لم يعرف خلافا للجماعة ولم يظهر مستندهم في الحكم فان ذلك هو المقام الذي

لم يظهر مستند الحكم ولا بأس ح بمتابعتهم لحصول الظن بان قولهم كان عن دليل شرعي واما القول بان كل مشهور بعد زمان

الشيخ هو من هذا القبيل فلا ريب انه اعتساف وان ابقينا كلامه على ظاهره من تجويز تقليدهم لجماعة الشيخ

تقريرهم بحرمة التقليد على المجتهد فهو جرأة عظيمة ولا ريب ان ذلك في معرض تفسيقهم مع انا نرى بعضهم لم كثيرا

بل اكثر من خالفه القدماء وبعضهم بعضهم يعترضون عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ كثيرة وفتاواه

في كتبه مختلفة بل له في كتاب واحد فتاوى مختلفة فهذه الشهرة حصلت في اي موضع وتبعيته اي فتوى من فتاواه

وتقليد اي كتاب من كتبه اذ قلما يوجد قول بين الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه فربما يوافق الشهرة فتواه في

النهاية وخالف فتواه في المبسوط وربما كان بالعكس وربما كان موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرابة

بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتمادهم على كتاب بعينه فاكثر كتبه متأخرة عنه فهو اولى بالاذعان مع ان

المشهور ربما كان موافقا للخلاف وحدها وان كان بالعكس فربما كانت موافقة للنهاية وهكذا انه يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة

بين القدماء بحسبه قربهم بزمان المعصوم ع وان كان لترجيح الشهرة بين المتأخرين ايضا وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تتبعا

فربما اطلعوا على ما لم يطلع عليه القدماء مضافا الى ان المجتهد المتحري والمتأمل الملاحظ رجحان الظن بحسب المقامات وقد وجدنا المقامات

مختلفة غاية الاختلاف فيرجح عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة المتأخرين اخرى تارة ووجدنا مشهورا لا اصل له واخرى

وجدناها

وجدناها مستقلة في الحكم ومحلا للاعتماد ثم ان ههنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة

مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه باطل ويمكن دفعه بان الذي يقول القائل هو حجية الشهرة

في مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجيته هو الشهرة في المسألة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة وجه

الفرق انتفاء المسألة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الاطمئنان من الخطأ في الظنون وهو الاعتماد

ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن من انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل كالقياس والعلة المستنبطة وغيرهما

فما يحصل من الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور الحاصل

قد يطلقون الاجماع على غير المصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية والاصوليين واللغويين ومثل قولهم اجمعت العصابة

على تصحيح ما يصح عنه واجمعت الشيعة على روايات فلان فهذا الشيء نشأ عن قول الحجية ولكنه ما يعتمد عليه في مقام الترجيحات

ومراتب الظنون   لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا سواء كان مركبا عن قولين او اكثر فلا يجوز القول

الزائد على ما اجمعوا عليه وذلك قد يحصل بملاحظة توارد حكمين او احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد

بحسب الاقوال للامة ثم حكم آخر من آخر وقد يحصل بملاحظة توارد حكمين متغايرين منها على موضوع كلي حكم آخر موافق   ثم صح

لاحدهما في بعض افراد ذلك الموضوع وحكم آخر موافق للآخر في البعض الآخر من تلك الافراد من فريق آخر الثاني الاول

ان القول بين الشيعة منحصر في استحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة مثلا والقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق للاجماع

المركب ومثل ان المشتري اذا وطئ الجارية الباكرة ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز الرد مع الارش وهو قول ابن ابي   وقيل يجوز الرد

الشيوية والبكارة فالقول بردها مجانا خرق للاجماع المركب ومثال الثاني ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل

بوطء الدبر فمن قال بوجوبه في المرأة قال به في الغلام ومن لم يقل به لم يقل في شيء منهما فالقول بوجوبه في بعض

افراد الدبر وهو دبر المرأة دون الرجل خرق للاجماع المركب وكذا مسألة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فيه

فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب

وقد يسمى هذا قولا بالفصل وحيث لا يجوز القول بالفصل ويسمون بعدم القول بالفصل في تعميم الحكم في كل احد

من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين في حكم فلا يجوز القول بالفصل
بينهما وذلك اذا لم يكن هناك كل جامع لموضوع المسئلتين مثل الدبر والعيب ومن امثلته ان بعضهم قال بان المسلم
لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وبعضهم يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغائب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل
بين المسئلتين فقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يتفارقان من الجانبين فمادة الاجتماع
هو مسئلة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وامثالهما ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب مسئلة الجد في ظهر الحجبة
ورد الجارية الموطوءة وامثالهما واما من جانب القول بالفصل فمسئلة كثيرة تتضح في ضمن ما نتلي عليك فاستمع لتحقيق
هذا المقام على ما يستفاد من كلماتهم وهو انه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل
بينهما بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم يجد التصريح به في كلامهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعدمه في كل الاحكام
او بعض الاحكام وله صورتان الاول ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب عن البول بقوله ع
اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة بالبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل
بين ذلك بغسل الثوب عنه والبدن وتنزيه المأكول والمشروب والمساجد والمصحف وغير ذلك وكذا سائر احكام النجاسات
فاتفقوا على عدم الفصل بين احكام المذكورات بالنسبة الى ملاقات البول مع كون الحكم واحدا لكنها في الحقيقة
اجماعان بسيطان وليس هذا اجماع مركب وموارد هذه الصورة في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان يحكم
بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعض آخر بحكم آخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة القليل الذي في الاناء بولوغ
الكلب وكذا بنجاسة القليل الذي دخل فيها الدجاجة التي وطئت العذرة وغيرهما من افراد الماء القليل والقسم
الآخر يقول بعدم نجاسة شيء منها في شيء من افرادها وهذا ايضا مما يجتمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق على عدم
الفصل فهناك اجماع بسيط ومركب وذلك كثير في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم
حكم منهم فيهما بخصوصه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتبين فيها حكم
بحيث ينعقد عليه اجماع بسيطا او مركبا كان في اول الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع

والمعنى

والمعنى وقبل استقرار الامر على الحكم او حكمين مثل انه اذا لم نعلم حكم تزكية المسوخ فاذا ثبت جواز تزكية الذئب
من جملتها من يجعله دليلا على جواز تزكية السبع فيحكم بجواز التزكية في الباقي او ثبت الاتفاق على عدم القول
بالفصل وهكذا في الحشرات بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكر فالقول بجواز التزكية في الفارة لكونها من المسوخ وعدم
اتحسا جوازها فيها وهكذا وامثال ذلك كثيرة وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن
لم يكن فيهم من فرق بينهما ايضا فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما نحو نفي منع اتفاقهم على عدم الفرق مثل من ورث
الثمة وترث الخالة ومن منع احدهما منع الاخرى لاتحاد مدركهما في الطريقة وهو قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله
الزوج والابوان والمرأة والابوان فمن جعل للام ثلث اصل التركة كابن عباس قال به هنا في الموضعين ومن قال لها
ثلث الباقي بعد فرضهما قال به في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج بمثل قول ابن عباس دون الزوجة وعكس آخر
وان لم يعلم اتحاد الطريقة فقال العلامة الحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة من نقض حكم المجمع عليه
او مثله ولان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان
وقال في المعالم والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام عليه السلم مع احد الطائفتين قطعا اقول هذا
لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام ع عن القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع
كلامه الى صورة الاجماع ولكنه بعيد فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول المذكور خرق الاجماع المركب يعني انه يعلم ان قول الامام ع
ليس بخارج عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل واختيار غيره يوجب ترك قول الامام عليه السلم يقينا فهذا هو الوجه
في ما اخترنا من المنع مطلقا واما الثانية فاكثرهم قد اتفقوا على ذلك وذهب الاقلون منهم الى الجواز وفصل ابن الحاجب
ومن تبعه بان الثالث ان كان رفع شيئا متفقا عليه كمسئلة رد البكر مجانا فلا يجوز والا فيجوز كمسئلة فسخ النكاح ببعض
العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا فلم يخالف اجماعا ولو بجهة مثل قتل الذمي وبيع الغائب المتقدم فهما مسئلتان
خالف في احديهما بعضا وفي الاخرى بعضا واما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدل الاقلون منهم مطلقا
بانهم اتفقوا على عدم الفصل فان عدم القول بالفصل في مسئلة العيوب ومسئلة الام فالمفصل خالف الاجماع ورد بمنع الاتفاق على عدم

على عدم التفصيل فان عدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدم التفصيل وانما الممتنع مخالفة ما قالوا بنفيه لا ما لم يقولوا بثبوته
ولو صحت مسئلة قبل الزوج واليه ذهب بعض من قال بالايجاب الكلي في مسئلة العيوب فيستلزم قوله
ببطلان السلب الجزئي وهو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي ليستلزم قوله ببطلان الايجاب الذي
هو نقيضه بل بطلان التفرقة والقول بالتفصيل مركب من الجزئيين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار جزئيه
قطعا والكبرى فيه فان دلالة القول بالقضية الكلية وان سلمت من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم كما في دلالة الامر
بالشيء على النهي عن الترك كما مر لكن بطلان احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث
الاجزاء بالضرورة لانه لا تركيب هنا حقيقيا بل الجزئيان كل منهما مسئلة برأسها اتفق للقائل القول
بهما معا لا بشرط اجتماع كل منهما مع الآخر ولا بشرط التركيب وهكذا الكلام في جانب السالبة الكلية فلا دلالة في شيء من
القولين الا على بطلان احد من الجزئيين فلم يثبت اجتماع الفريقين على بطلان كل احد منهما واما ما قيل ان اتحاد
الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل ينافيه ففيه ان اللازم لقولهم انما هو
~~اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل ينافيه ففيه~~ بلزوم نفي القول
باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول سلمنا لزوم الثاني لكن لا يلزم من القول
باتحاد الكل في الحكم في القول ببطلان القول بالحكم الموافق في البعض اذ ليس في القول باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام
كل منهما بالآخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من الافراد لا بالافراد بشرط تركيبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك
لكن المسلم من القاعدة عدم مخالفة الاجماع والقدر الثابت حجيته من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بدلالتهم المقصودة
لا التبعيات وادلتهم التي اقيمت على ذلك انما يفرق على ذلك واستدل المانعون ايضا بانه تخطئة كل فريق
في مسئلة فيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها ورد بان المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما
فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ كل بعض في مسئلة غير ما خطأ فيه الآخر فلا ينفي اقول وقد مر منا ما يجدي نفعا في هذا الكلام
وما يتعلق في خصوص الاستدلال بقوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء لجعل اللام للجنس او للعهد ولكن الاظهر على مذهبهم

في هذا المقام

في هذا المقام هو القول المانع كما يظهر احتج المجوزون بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية ليس فيها نص قاطع
الاجتهادية ~~ليس فيها~~ ما يقتضيه الاجتهاد وادى الى تجويز احداث الثالث واجيب بان الاختلاف انما يدل
على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية
ومن استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا ايضا بمسئلة الام وخلاف ابن سيرين وتابعي آخر وعدم
الانكار عليهما واجيب بانه كان قسمان من قبل تحقق فيه خلاف الاجماع كالفسخ بالعيوب والتفصيل هذا ولا يخفى ان
النظر في هذه الادلة طريق المستدلين الا ان يمنع عن ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم ان الكلام
في تحقق الاجماع المركب وحجيته وقسامه من القطعي والظني وغير ذلك نظير ما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة

اذا اختلف الامة على قولين فلم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني فحكم ذلك

او ظني يرجحه على الآخر فمقتضى طريقة العامة الرجوع الى مقتضى الاصل اذا لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه والا فالتخيير واما
مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في العدة احدهما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة
على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير لانه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول
بانه يوجب طرح قول الامام ع واحتج رحمه الله لذلك واعترضه المحقق بان في التخيير ايضا ابطالا لقول الامام ع لان كلا
من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع العمل بالقول الآخر فلو خيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم ع ولا يخفى ضعف
هذا الاعتراض فان التخيير طريقة في العمل لا في الحكم لا قول في المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير
في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول الآخر وعدم صحته في نفس الامر لا ينافي تجويزه
العمل به للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد آخر عن تقليده وان علم خطأه في المسئلة بل له ان يجوز
تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد ورجحه فيه فان الرخصة في التقليد غير امضاء نفس الحكم والاظهر الرجوع الى مقتضى
ثم ان فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين فقال الشيخ بجواز ذلك على القول بالرجوع الى مقتضى
العقل واسقاط القولين لانعقاد الاجماع ح على ما اجمعوا عليه واما على مختاره من التخيير فمنعه لانه يوجب بطلان

قول الآخر وليجوز حتى كان المخبر فيهما وهو مخالف للبطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل لجهالة قول الامام

بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول الامام ع ويظهر بطلان قول الآخر ولا منافاة بين عدم الظهور البطلان وجواز

العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم جواز العمل به في وقت آخر ولا يجوز تعاكس الفرقتين عند اصحابنا للزوم

وقوع المعصوم ع عن قوله اللهم الا اذا كان المعصوم قولان منه ع وكان احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل الظاهر

الى الامع النبوت وربما يستدل على عدم جواز التعاكس بقوله ع لا يجتمع امتي على الخطاء بناء على كون اللام للجنس

للزوم الاجماع على جنس الخطاء فان من عمل غير الخطاء فيلزمه الخطاء اولا ويلزم الفرقة الاخرى بعده ولهما معا المصواب

الى ذلك الخطاء فصدر عن كل منهما جنس الخطاء وان كان في وقتين وربما يستدل بذلك على انهما على لزوم عدم خلو

الزمان عن المعصوم ع لان اثنين كل واحد من الامة خطاء وان كان خطاء كل منهم غير خطاء الآخر يوجب اجماعهم

على جنس الخطاء فلا بد من معصوم ع حتى يصدق عدم الاجماع على الخطاء ويؤيده قوله لا يزال طائفة من امتي على الحق

على كون اسم كلمة لا يزال كلها لفظة لا يجعل ان الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد

لانه خبر وخبر الواحد حجة اما الاول فلان قول العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم ع او فعله

او تقريره الكاشفات عن اعتقاده ع على طريقة المتقدمين او على رأيه او اعتقاده على الطريقة التي اخترناها فكانه اخبر

عن اعتقاد المعصوم ع اخبار انا شيا عن علم فهو خبر واما الثاني فلما كتبنا في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقين

ان الاول يفيد كونه حديثا مصطلحا والثاني انه خبر لغة وعرفا وعلى ما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال بآية النبا واما آية النفر

فهي تكفي دلالته عليه كالخبر لان تحصيل المعرفة به تفقه والاخبار به انذار واما الاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد

فلما كان كالخبر بالنسبة الينا منقولا فالتمسك به دوري ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا النبا الذي

هو مدلول التزامي للاجماع المنقول الذي نحن نتكلم فيه فهو الا فلا وجه للاستدلال به واما انسداد باب العلم وانحصار

الطريق في الظن فلانه عليه وحجة لان مقتضاه حجية الظن من حيث انه ظن لا ظن خاص وهو منه لو لم يكف على حجية

بالاولوية بالنسبة الى خبر الواحد فان الظن المنقول بخبر الواحد اذا كان حجة فالقطعي المنقول به اولى وسيجيء الكلام

فتوضيح

فتوضيح هذا الاستدلال وبقوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك الظاهر وجوب حمل الاول بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه

اضعف من الظن بوقوع الخبر وربما من جهة ذلك التساوي لكيف وعن الاول بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه بمنع جميع

اضعف من الظن بوقوع الخبر وربما من جهة ذلك التساوي لكيف وعن الاول والثاني بانهما لا يفيدان الا الظن وهو غير معتبر

في الاصول اقول واحتمال الخطاء في دعوى الاجماع معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار من حيث الكتب والسند والدلالة

والتعارض والاختلاف والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى مع الكتب في فهم المقصود والاجماع المنقول

خال عن اكثرها وما ذكر فيه من نسبة الحكم مرجحا ودعوى لزوم القطع في الاصول خالية عن شاهد ودليل وقد مر الاشارة اليه

وسيجيء والحق ان المقامات مختلفة في الترجيح فرب خبر يقدم على اجماع منقول بل اجماعين منقولين ورب اجماع منقول

يقدم على خبر صحيح بل اخبار صحيحة فلا بد من ملاحظة الخصوصيات والمرجحات لكل جهة واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الآيات

والاخبار حرمة العمل بالظن فالمعلول والعمل بخبر الواحد بالاجماع والآيتين وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل

يعني انا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع او لا نعلم الاجماع عليه لانه ليس

بخبر واقول اما الآيتان فقد ذكرنا انهما تشملانه لكيف واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما حكي فهو لا يدل

على حجية الخبر مطلقا ايضا بل غاية ما ثبت هو خبر الآحاد مع وصف تداولها بين اصحاب الائمة ولا ريب ان حال

زمانهم وزماننا متفاوت وغاية التفاوت بسبب قلة الوسايط وامكان حصول القرائن على صدوره عن الامام ع

وقلة الاختلاف من جهة النقل والتقطيع وسائر التصرفات وكذا بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت القرائن في فهم اللفظ

وبسبب علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبة الى الزمانين فالاعتماد على الاجماع المدعى الذي لم يعلم دعويه والاتوقعه

الا على العمل باخبار الآحاد في زمان الائمة لا يثبت الاجماع على جواز العمل به في زماننا ايضا فما تقول في غالب

اخبار الآحاد في زماننا نقول في الاجماع المنقول فان اردت اثبات جواز العمل على الظنون التي يحتاج اليها في العمل بحصر

الآحاد في زماننا من جهة المتن والسند والدلالة وغيرها من الوجوه كلها بالدليل من اجماع او غيره فلا ريب في تحقق انسداد

بل العمل بظواهر الآيات ايضا كذلك اذ لا ريب ان القدر الثابت من كون الآية حجة هو مفاهيم المشافهين وتحصيل

متفاهمهم تحتاج الى استعمال ظنون شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحد واحد منها وبالجملة فتتبع الفقه يبلغ
الى حقيقة يعلم انه دعوى انه لا يجوز العمل فيه الا بظن ثبت حجيته من الاجماع او دليل قاطع آخر مجازفة فاذا لم يبق
فرق بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول مما يفيد الظن بل مما يفيد ظنا اقوى من ظاهر الخبر بل الآية لكن
في الآيات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او باصول الدين فقط كما هو مورد اكثر
الآيات نعم مثل القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه وصار حرمته من ضروريات المذهب فهو انما خرج بالدليل فتقتضي
الدليل جواز العمل بالظن الا ما رخصه الدليل ولذلك صعبنا سابقا الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية
ومن ذلك قاعدة الغلبة ولحوق الظن بالاعم الاغلب وان كان في ذلك مما يتفق ومن الاخبار لنفيها كما اشرنا فيه
في اوائل الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولة بسبب وجود المخالف قد رفعنا حتى حضر مدعيها كما مرت
الاشارة اليه وقد ظهر لك الجواب عنه ونقول ايضا ان وجود المخالف لو قارضنا حتى حضر مدعيها بعض في تحقق
الاجماع كما عرفت وقوع الخطأ على المدعي ايضا في استنباطه كيف لا يكثر ذلك وكم من خطأ ينقل في اخبار الآحاد
مع انا نقول بحجيتها وكذلك التي يرى الاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة او النسيان
وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو لا يقدح في حجية حجية خبر الواحد فكذلك لا يخفى فيه فان من الاطلاع
الاجماع غالب على الحدس وهو مما يجري فيه الخطأ والخطاء في القطعيات في غاية الكثرة الا ترى ان بعض ارباب المعقول
يدعي ان الجسم يعدم بالانفصال هو بالبديهة والآخر يدعي انه غيره بالبديهة فتعارض الاجماعات ومخالفها مبني على
ذلك الا ترى ان السيد ره ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على خلافه ووجهه ان السيد
كان ناظرا الى طريقة المتكلمين والناظرين في اصول العقايد وانضم الى ذلك في نظره قرائن اخر وغفل عن طريقة
اهل الحديث فحكم بكون عدم جواز العمل به مطلقا اجماعا والشيخ الى طريقة الفقهاء واهل الحديث وغفل عن طريقة
المتكلمين وحكم بكون جواز العمل به اجماعيا وكان سبب حصول الاختلاف من جانب الشيخ ما كثر في الاخبار كما هو
به فكذلك فيما نحن فيه فربما انعقد الاجماع على مستند صدر قطعي من الامام وانعقد اجماعا آخر على مستند آخر

بعينه

بعينه صدر عنه ع قطعا وهذا ليس مستبعد ولا مستنكر ووجه صدور المختلف من الاحكام عنهم عليهم السلام اما من جهة التقية
وغيرها فلا مانع من رجوع المدعي عن دعواه كيف لا ومن جهة هذه الامور نعم ههنا كلام آخر وهو انا بينا ان الطريقة التي
اختارها الشيخ وغيره من الاصحاب الذين يعتمدون في اثبات مرادهم قول الامام للمجمعين بانه لو كان اجماعهم على الباطل
لوجب على الامام ع ردعهم عن الضلالة ببعث او بسفيره ضيعة ولا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم
المنقولة مع انكم لا تفرقون بينها فاذا كان الاجماع المنقول من مثلهم او محتملا لكون مدعيه قائل بكونه اجماعا من هذه الجهة
فكيف يمكن الاعتماد عليه وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال النافون للاحتياج اليه بانه كيف يعرف
عدالة الراوي مع وجود الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال المزكي واعتقاده في العدالة ويجب عنه
في محله انشاء الله واقول في دفع الاشكال هنا ان هذه الاشكال لا يرد على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يقل بهذه المقالة
وهم الاكثرون بل لم اعرف احدا مصرحا بهذه الطريقة من غير الشيخ وقد رد هذه الطريقة ومنعها سيدنا المرتضى رضي
وزيفها ص
واما الشيخ ومن وافقه في هذه المقالة فهم لا يقولون باختصار العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المدخولة بل يقولون
بان الاتفاق كاشف عن قول الامام وبان العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب لا لاجماع الواقعي عنده تحققه
هو ما ذكره القوم فلاحظ كتاب العدة مصرحا فيها بذلك في مواضع نعم ذكر ذلك الكشف في طريق معرفة قول الامام حيث لم يوجد
للامامية مخالف في الحكم ولم يعلم اتفاقهم ولم يعرف موافقة الامام لهم كيف فقال من عدم ظهور المخالفة يعلم انه راض
بالاتفاق عليه والا لوجب عليه الظهور بنفسه او بغيره ورد عنهم من ذلك وكذلك لو كان بينهم قولان ولم يظهر لهم
مخالف ولم يعلم موافقته ع لهم فقال ان هذا يدل على ان الامام خيرهم بين القولين والا لظهر ورد ما هو على الحق
فمن ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا على كذا او اتفقوا على كذا وهو غير ما ذكروه في هذا المقام فهو دال على الاجماع
المصطلح عند جمهورهم ولا اعتبار عليه فان اتفاق الكل واجماعهم كاشف عن رأي رئيسهم بلا اشكال مع ان الشيخ
اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع فالظاهر من حاله انه اذا اراد حكاية الاجماع على غير الطريقة المستمرة بين العلماء
ان يبين ذلك فان نقلهم للاجماع في كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء ذلك مع تعدد اصطلاحه

تدليس فيه فان ذلك من حيث يطلق الاجماع ارادة المعنى المعهود كما ذكر وانظر ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل
فان ظاهر حال المزكي انه يذكره في كتبه ليكون معتمد الكل من سيجيء بعده فاذا قال فلان عدل لابد ان يريد به
العدالة التي يكون كافية عند الكل مع ان الغالب الشايع في الاجماعات هو ما كان على طبق مصطلح القوم فالمطلق
في كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة مع ان حصول مقام لم يعرف في الكلية مخالف في الحكم ولم يبق احتمال الخطا
لوجود المخالف قلما ينفك عن حصول العلم بموافقة الامام ع من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل
الذي ذكره الشيخ ره ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ره ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ايضا لو لم يفد القطع فلا
فلا ريب انه يفيد الظن ظنا قويا قد يكفي الاعتماد عليه فلنحمل الاجماعات المنقولة على قسمين وذلك لا يوجب نفي
حجية الاجماع المنقول راسا وهنا اشكال آخر لكيف وهو ان بعضهم يعتمد على الاجماع الظني فيحتمل انه يريد من الاجماع مظنة
حصوله وآخرون لا يعتمدون الا على القطع فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الاجماعات المنقولة مع عدم العلم بانها من
قبيل الاول او الثاني وفيه كيف انا لو سلمنا انهم يعتبرون ذلك فلا يخفى انهم يتكلمون على مصطلحهم في كتبهم الاصولية
والفقهية هو القسم الثاني فيحمل الاطلاق عليه وكلما كان من قبيل الاول يصرحون بما يدل على ظنيته مثل انهم يقولون
الظاهر انه اجماعي او لعله اجماعي وامثال ذلك ولما قالوا اجمع العلماء على كذا او اتفقوا او انه كذلك عند علمائنا وكذا ذلك
فلا ريب انه صريحة في دعوى العلم والتكلم بمثل هذه الالفاظ وارادة الظن بالاجماع تدليس ينافي عدالتهم حاشاهم عن ذلك
مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع المظنون كالاجماع المنقول نظير الشهرة بالنسبة الى الاجماع على ما وجهه الشهيد ره
كما مر ولكن لابد من البناء لتفاوت المذاهب في الاحتجاج وتفاوت المذكورات في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول
مثل الخبر المنقول يجري فيه اقسامه واحكامه من الرد والقبول والتعادل والترجيح فينقسم المنقول بخبر الواحد والمتواتر
والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها وكذلك اعتبار المرجحات من علو الاسناد وكثرة الواسطة والافقهية والاعدلية
وغير ذلك من المرجحات والقوة والضعف بسبب العدالة ان قل وعدمها والاسناد والارسال كحصول الاتصال السند
الى الناقل وعدمه حذف بعض السلسلة وعدمه مثل ان الشيخ ره مع عن شيخ المفيد ان المسئلة اجماعية فقال ره

ومصطلحهم ...

بحصول ... بالنقل

اجمع الاصحاب

اجمع الاصحاب فيه ان رواية عن شيخه فهذا موقوف او روى ابن ادريس عن المفيد بواسطة الشيخ بخلاف الواسطة
واما كونه بخبر الواحد والمتواتر فقد اورد المحقق البهائي ره اشكالا فيه على القوم بانهم مطبقون على اشتراط الحس في التواتر
وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع هو تطابق آراء رؤساء الدين على حكم والذي ينقل بالتواتر قولهم
وقولهم لشيء لا يستلزم اذعانهم به في نفس الامر وان قال كل منهم انا مذعن بذلك لاحتمال التقية او الكذب بل بعضهم
نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما سيما الثاني لمنافاته العدالة فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع
الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل
من الاجماع المتواتر على حدوثه اقول وفرض تواتر الاجماع وان كان قلما ينفك عن العسر بل فرضه نادر
نادر وسيما مع كثرة الوسايط ولكن يمكن ان يقال في جواب الاشكال اما اولا فيمنع انحصار التواتر في المحسوسات
بل يمكن به اثبات غيره ايضا فيمكن حصول العلم بمسئلة علمية باجماع كثير من العقلاء الاذكياء وسيما مع عدم قيام دليل
على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء والعلماء فالحجة في
ذلك فان العقل يستحيل اجتماع امثال ذلك على الخطاء وكذلك فيما نحن فيه اذ نقل جماعة كثيرة يؤمن تواطئهم
على الخطاء اقوال المجمعين مع دعواهم معرفتهم من حالهم اذعانهم بما قالوا وانهم صادقون في ذلك فيمكن حصول
العلم بصدقهم في نقل القول واصابتهم في ادراك مطابقة قولهم لرايهم سيما مع ملاحظة تظافرهم في ذلك اعتراف
كل منهم بانه مذعن بما قلت فثبت مما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة وايضا
ان ذلك نظير ما يعلم باتفاق كل العلماء لعلماء في اصل انعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل
بسبب العلم براي اكثرهم وعامتهم وان كان ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوى
جماعة كثيرة لتحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام بعض القرائن فمراد القوم بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك
مع انه يكفي ثبوت اقوالهم بالتواتر فنفهم نحن تحقق الاجماع بسبب اجتماع اقوالهم فالمتواتر انما هو في لزوم الاجماع
لا في نفسه كما سنذكره في المتواتر بالمعنى وقال بعض الافاضل في مقام الجواب انه يمكن تحقق الاجماع بالتواتر

هو الفاضل المحقق السيد صدر الدين في حواشيه على شرح الوافية منه ره

على طريقة السنة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بان يقال ان الرؤس اذا اتفقوا
على قول مثل ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة لا بد من ان يكون كذلك في الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقته لانهم
لان قوله ص لا تجتمع امتي على الخطأ كما يدل على عدم اجتماعهم على الراي الخطأ يدل ايضا عدم اجتماعهم على القول
الخطأ كما يدل على اجتماعهم ايضا فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه صلعم وهو محال فهذا القول
المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت
بالسند الظني قال الحاجبي في مقام الاستدلال ودلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر الظني فوجب تقديم نقل القطعي اولا
وليس غرضه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمنع هذا وهذا مثل ان يقول احد ان العمل بالظاهر
المحكي عن المعصوم ع مثلا اذا كان واجبا فالنص المحكي اولى اظهر اولى ولا كثير فائدة فيه فانه لا معنى لحصول الاجماع
على القول الخطأ والاتفاق على القول الصواب اذا اريد منه محض اللفظ الاتفاق فهم في كيفية قراءة اللفظ واعرابه
والا فالظاهر من الاجماع على القول هو الاجماع على مؤداه وهو معدوم مع ذلك فاي فائدة له في المسائل
الفقهية الا ان يقال فائدته هو صيرورة المتن قطعيا وان كان الدلالة ظنية كالخبر المتواتر قوله ان ثبت
بالتواتر فقطعي يعني ان هذا اللفظ موافق للواقع ونفس الامر على ما حقق المقام لا انه قطعي الدلالة على مراد المجمعين
ولا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فان مراده من ذلك بقرينة المقابلة لا بد ان يكون
انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر ولكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه
قطعي موافق لنفس الامر وهو كما ترى وان اراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة ففيه ان الموضوع قطع النظر عن
الدلالة على مراد القائل والمفروض عدم القطع بمرادهم كيف وقد مر هذا الاشكال فان قلت لعل مراده
نظير ان ينقل احد آية ويذكر انه من القرآن فلم يعلم قطعا بان القرآن قطعي وموافق لنفس الامر وحق وصدق ولكن
لا يعلم ان هذه الآية هل هي من القرآن ام لا فهذا نقل قطعي بالظني قلت ليس لك فيه من هذا القبيل بل من قبيل
ما روي في التواتر زيادة بعض الكلمات او الآيات فالكلام في ذلك انا لا نعلم ان هذه الآية قرآن ام لا لانها

من القرآن ام لا الا ان الاجماعيات ليست متيقنة في الجميع لبعضها لا يتجاوز ذلك حتى انه شك في ان ذلك هل هو منها
ام لا بل يشك في ان هذا اجماعي ام لا فتامل حتى تفهم الفرق ولا يختلط عليك الامر قوله فهو كالمتن القطعي الثابت
آه لم افهم معنى هذا التشبيه فان المراد من المتن القطعي القطعي فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان اراد القطعي
الدلالة فالموضوع عدمه قوله قال الحاجبي آه لا يخفى ان الخبر الذي يسمعه الراوي عن المعصوم ع بلا واسطة ليس بخبر واحد
ولا ظني بل هو قطعي الصدور نعم هذا الخبر لمن يروى عنه اذا لم يحتف بقرينة توجب القطع ظني ودلالته ايضا ظنية ومراد
ابن الحاجب وغيره في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي بطريق الآحاد فاذا جاز نقل ما هو ظني انه من الشارع
دلالة وسندا فنقل ما هو قطعي اولى بالجواز ومراده من نقل القطعي هو نقل مدعي الاجماع فان مدعي الاجماع فهو كمن
يعرف ما هو يقيني انه من الشارع بخلاف من يروي عن الراوي عن الشارع فانه يحكي ما هو ظني انه من الشارع وان اقتصرت
على ظنية الدلالة فتجوز للمقايسة بالنسبة الى الاول صدور الخبر ايضا قوله وليس غرضه آه لا يتوهم هذا المعنى
احد من كلامه قوله فالنص المحكي اولى قد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما بنى عليه المقام وان كان هو موافقا لغرضه لكن
كيف وليس موافقا لغرضه كما عرف المقصد الثالث في الكتاب في جواز العمل بمحكمات الكتاب
نصا كان او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث قالوا بمنع الاستدلال بالكلية على ما نسب اليهم بعضهم وقال ان مذهبهم ان
كل القرآن متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا من الآثار والاخبار على ما نسب وهو الظاهر من مذهبهم او بالظواهر
الظواهر فقط على ما الظاهر منهم اخر وفصل بعض الافاضل فقال ان ارادوا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي هي من افراد
للفظ المحتمل لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها الضرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن
افاد الظن منه قد منعنا عن العمل به مع قول الائمة في القرآن محكما بالنسبة الينا كيف فلا كلام معهم وان ارادوا
انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل اقول هذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا
بالكتاب بل هو يجري في الاخبار ايضا وقد مر سابقا في باب وجوب البحث عن المخصص في العام بل النزاع في المقام
انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب وامثاله وهذا النزاع من جهة بعض الاخبار الذي دل على ان علم القرآن مختص بالمعصومين

المقصد الثالث في [illegible]

وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم ولذلك لا يكشف بوقت دون وقت وزمان دون زمان واما ما ذكره الفاضل فاما من التعيين
في زمان عروض الاختلالات فلعله اول زمان النزول فقول القول الحق بجواز العمل فاما في الصدر الاول الذي خوطب
به الناس فهو خلاف الضرورة قاضية بان الله تعالى بعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان قومه مشتمل على اوامر ونواهي
ودلائل ومعرفة وقصص عن قرد او وعد او وعيد او خبار ربما يحتجن فما كان ذلك الا لان يفهم قومه ويعتبر وابه وقد
فهموا وقطعوا المراد منه من دون نهاية نعم وما جعل القران من باب اللغز والمعمى البتة اليهم مع ان اللغز والمعمى لا يخفى معانيهم
للذكي المتامل من اهل اللسان والاصطلاح بل اصل الدين واثباته انما هو مبني على ذلك اذ النبوة انما تثبت بالمعجزة
ولا ريب ان من اظهر معجزات نبينا صلى الله عليه وآله واجلها واتقنها هو القران والحق ان الاعجاز القران هو من وجوه لجلها واقواها
بلاغته لا يوجد في لغة اسلوبه لسائر الكلمات ولا يخفى ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعنى
والقول بان العرب كانوا يتوقفون في فهم المعاني على بيان النبي صلى الله عليه وآله من دون ان يفهموه بانفسهم ثم يعلم البلاغة منه تسقط الكلام
مع ان الاخبار الدالة على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قريب من التواتر او متواترة منها ما ذكره جناب امير المؤمنين عليه السلام
في الخطبة المذكورة في نهج البلاغة قال فيها والصلاة على نبيه الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القران
تنزيلا ليكونوا لمن ... بشيرا اي القران آمر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى آخر
ما ذكره عليه السلام من هذه النمط ومنها خبر الثقلين الذي ادعوا تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب بسياق عطف
اهل البيت عليه صريح في كون كل منهما مستقلا في الافادة وعدم افتراقهما كما في بعض الروايات لا يدل على توقف فهم جميع القران
بجميع اهل البيت فان ذلك لاجل افهام المتشابهات وما لا يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فانا نحن عما قال
هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب الآية فان المراد بالمتشابه هو مشتبه الدلالة والمحكم في مقابله
وما قيل ان المراد من المتشابه مشتبه ... يحتمل ان يكون الظاهر منه لجهالة معناه بالنسبة الى الواقع وكذلك المراد بالمحكم لما يستفاد
في بعض الاخبار المحكم هو ما يرادف النص او المراد به الغير المنسوخ فيه ... اذ من المعاني المتفق عليها ان يجري علاوة
في باب الاحكام على النطق الكلام وان الكلام ... لا يفيد اليقين بل اكثره مبني على الظن من العمل بالحقيقة في المقابلة

وبالقرائن

وبالقرائن في التجوز بحسب المجازات مع احتمال ارادة المجازات لاجل خفاء القرينة على السامع واحتمال اشتباه بقرينة اخرى
ولم يعهد من نبي ولا وصي ولا متكلم البتة من حكيم وعاقل او سفيه وجاهل التوقف في حال التكلم مع مخاطبه في انه هل حصل
له اليقين بمرامه ام اكتفى بالظن بل لو توقف وكرر عليه القول واستفهم منه ثانيا ايضا فلا يمكن في ذلك الا الظن غالبا عن
لفظ آخر محتمل لذلك الوجوه وهكذا الحكم زيادة توضيح لذلك ان المراد من المتشابه هو ما لم يتضح دلالته بان يعلم
السامع متردد الاحتمال لتعدد الحقائق او لاجل خفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات وهكذا او محتمل لما لم يكن له ظاهر
اريد منه سواء لم يكن له ظاهر او كان ولم يرد ... مشتبه الدلالة في غيره فاوضح دلالته اما للقطع بالمراد او للظهور
المعهود الذي يكتفي العقلاء وارباب اللسان به فهو المحكم ومقابله المتشابه فخذ هذا ودع عنك ما استشكله بعضهم في مقابل
لاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما يرادف النص او يدعي استفادة ذلك عن بعض الاخبار ايضا وان في بعض الاخبار
ما يدل على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ من المتشابهات فان الظاهر ان المراد من كون المنسوخ من المتشابهات انه
مثلها في عدم جواز العمل ومن ان الناسخ محكم انه يجب العمل به فهذه الآية محكمة تدل بها فيها ولا يحتاج في فهمنا
الى كلام الائمة وما ذكرنا ينفع ما يورد على الاستدلال برواية الثقلين لنفي من ان الامر بالتمسك بالكتاب لا يدل
انه يمكن الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام فان لفظا ان تمسكتم به لن تضلوا اللفظ المنبئ
للفظ الكتاب يجب ان يكون مرتبة للنزاع ولا ريب ان المتبادر منه التمسك بلا واسطة والاحتياج الى الترجمة للعجمي ليس من باب
الاحتياج الى بيان الامام فانه ينقل عن حجية القرآن لنفي ... لا نلتزم بوجوب ان يكفيه الفهم بنفسه بل نجوز احتياجه الى المترجم
لو كان عجميا مثلا الى اللسان ولو كان عربيا لنفي وهذا الدليل في دلالة الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام المبني
الذي يحتاج اليه العربي ايضا ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعى تواترها في عرض حديث المشكوك فيه على كتاب الله والمراد
بكتاب الله هو ما يفهمه اهل اللسان منه دون ما يتوهم ان العرض على بيان الائمة الكتاب ومنها الاخبار الكثيرة التي استدل
فيها الائمة بالكتاب لاصحابهم مرشدين اياهم لذلك واستدل بعض الاصحاب على بعضهم وهي كثيرة جدا متفرقة
في موارد شتى لا نطيل بذكره والحاصل ان هذه المعصومين هو المحكمات التي لا تحتاج الى البيان ولما الادلة للاخباريين

فمن الاخبار التي دل بعضها على حصر علم القرآن في النبي والائمة عليهم السلام مثل ما رواه الكليني عن الصادق عليه السلام قال انما يعلم القرآن من خوطب به
وفيه ان جميع هذا قرينة على الحصر بالموجودين في زمانه كانوا ممن خوطب به فلا يكشف به وما رواه ايضا في الروضة عنه عليه السلام قال اعلموا
انه ليس من علم الله ولا من امره ان يأخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأي ولا مقاييس وقد انزل الله القرآن وجعل
فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولتعلم القرآن اهلا لا يسع اهل علم القرآن الذين آتاهم الله علمه ان يأخذوا فيه بهوى
ولا رأي ولا مقاييس اغناهم الله تعالى عن ذلك بما آتاهم من علمه وخصهم به ووضعه عندهم كرامة من الله اكرمهم بها الخ وهذه
تتمة الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه وفي منها اخبار آخر والجواب عن الكل لعدم ولو دل على خصوص
صحيح صريح بل اخبار صحاح لكفى في ان العلم متحقق فيهم وقطعا ولا يفهم احد سواهم ولا يجوز العمل الا بما نقلوه
او تدبره في سبيله كيف ولا اجزي بل ... ذلك الا بما ظاهره ومنها الاخبار التي دلت على عدم جواز التفسير بالرأي فمن
بصحيحة المحقق الطبرسي ره حيث قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة القائمين مقامه على ان تفسير
القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروى العامة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من فسر القرآن برأيه فاصاب الحق فقد اخطأ
وفيه ان الظاهر ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ره ايضا كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف المغطى
ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة من القرآن بالرأي ومجرد الاستحسان العقلي من غير نص صريح من الائمة
او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من التفسير بالرأي وجواز العمل بالظواهر ويمكن ان يراد ان ترك متشابه ...
والتصرف في بيان المعنى وابداع معنى اللفظ بمجرد الاستبصار فذلك مع انا نرى ان المحقق الطبرسي ره كثيرا ما يفسر الالفاظ
ويبين المعاني من غير نقل اثر واما ما ذكره المفصل من انه لا يجوز العمل في القطعيات منه دون الظواهر المحتملة للنسخ
والتخصيص وغيرهما ففيه ما مر من ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر الكتاب فلا يضره هذه المحتملات قبل
طروها مثل اوائل نزول الكتاب فاذا نزل آية كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ او مخصص او مقيد واما بعد شيوع
هذه العوارض فيحمل على مقتضاها اذا علم بها على وجهها والا فالحال فيه كالحال في جميع ما يرد علينا في هذه الزمان من
متعارضات الادلة والمجتهدين ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة المعارض فيها ودفع ذلك فافهم

لزوم

لزوم الفحص عن المخصص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن وغاية ما يدل على ذلك تتبع الاخبار ان اصحاب الائمة عليهم السلام
كانوا يعملون بالاخبار العامة بمجرد الورود من غير فحص عن المخصص وانهم ما كانوا يعملون بالآيات كذلك لعل ما هو المستفاد
من طريقتهم هو الذي لاجل اخراج الاخبار حتى ان الحكم بخلاف الكتاب فهو من ... وفي ... الكتاب نظير
ما قلناه في الاخبار انه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما يبقى ظاهرا بعد ذلك وهذا لا ينافي
جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال بما دل على حرمة العمل بالظن في مثل هذه الظواهر فان كان
بالآيات ففيه وان كان لا يتم الا الزاما والا فعند هذه المفصل ان ادخلها من المحكمات القطعية الدلالة لا من الظواهر لانه
دلالتها تم لظهورها في اصول الدين ثم قطعيتها لانها عمومات والاطلاقات مخصصة بالظواهر لما ثبت من الادلة على حجية
الظن الحاصل من الخ ثم الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الى الاحكام في امثال زماننا كما سنبينه ومن جميع ذلك
ظهر ان حجية ظواهر القرآن على وجه في نسبة الى غيرها ... فظنون الحجية اما الظن الآخر علم حجيته كان التقييد
من دلالة الاخبار وجوب التمسك بها كما ... منها شيئا واما الظن لم يعلم حجيته بالخصوص كان التقييد على مجرد الظن
الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فان ذلك انما يثبت حجيته وقت
انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية والحال الامر في الرجوع الى الظن ولما كان الاخبار ايضا من باب المشترك
فكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو ... ويمكن ... الاخبار وطرد حكمها بالنسبة اليه ايضا لم يعلم
بدليل على الخصوص فيدخل ايضا في القسم الآخر فليكن هذا ذكرناه على ذكر منك فانه تتمة الكلام
قالوا ان القرآن متواتر فما نقل آحادا ليس بقرآن لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقتضي تواتره
تفاصيله اما الصغرى فلما تضمن من التحدي والاعجاز وكونه اصل سائر الاحكام واما الكبرى فظاهرة اقول اما تواتر القرآن
في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا اليوم فمما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه لكن تواتر القرآن في الجملة ووجوب العمل
بما في ايدينا اليوم جميع ما نزل على محمد صلى الله عليه وآله غير معلوم وكذا وجوب تواتره والتالي فلانه انما يتم لو انحصر طريق المعجزة
واثبات النبوة لمن سلف وغيره الا ترى ان بعض المعجزات مما لم يثبت تواتره وايضا يتم لو لم يمنع المكلفون

وكونها مظنون الحجية

على انفسهم اللطف كما سنوه في ... الامام ع واما الاول اعني تواتر جميع ما نزل فيظهر بتوضيحه برسم مقدمات
الاول انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القران وعدمه فذهب اكثر الاخباريين انه وقع فيه
التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي
وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق ره في اعتقاداته يشعر على ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة على ان
في القران الذي جمعه امير المؤمنين ع كان زيادة لم يكن في غيره انها كانت من باب الاحاديث القدسية لا القران وهو
بعيد والادلة على الاول كثيرة ما ذكره الفاضل سيد نعمة الله قده في رسالة منبع الحياة وجوه منها الاخبار المستفيضة
بل المتواترة مثل ما روي عن امير المؤمنين ع لما سئل عن المناسبة بين قوله تع وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى
فانكحوا ما طاب لكم فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القران وما روي عن الصادق ع في قوله تع كنتم خير امة قال كيف تكون
هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ص ليس هكذا انزلت وانما نزلوها كنتم خير ائمة يعني الائمة من اهل البيت
ومنها الاخبار المستفيضة في ان آية الغدير هكذا انزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي وان لم
تفعل فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كبير الحجم ومنها ان القران كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقائع
وكتبة الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام
والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما الذي كان يكتب ما نزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين
لانه كان يدور معه كيفما دار فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت
الاهواء بعده جمع امير المؤمنين ع القران كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل
فقال له عمر لعنه الله عليه ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان اخرج فقال امير المؤمنين ع لن تراه ولن يراه احد
حتى يظهر القائم الى ان قال وهذا القران كان عند الائمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم
كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة قال قرأ رجل على ابي عبد الله ع وانا
استمع حروفا من القران ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله ع كف عن هذه القراءة واقرأ كما يقرأ الناس

حتى يقوم

حتى يقوم القائم فاذا قام قرأ كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وقد يوجد هذا الحديث
وامثاله مما يدل على ثبوت شيء آخر غير ما في القران الذي في ايدينا بان المراد ما نقص المعنى وتغييره الى ما ليس مراده
منها او بعض ما فرده به يعني انهم كتبوا ع في مصاحفهم تفسير الايات واصحابهم كانوا يتلفظون بها فمنعوهم عن ذلك
او ان اصحابهم كانوا يقرؤون الايات بشيء لم يكن لظهارها اصطلاحا او فيه فامروهم بالكف عن ذلك حتى
يظهر القائم فيظهره لانه كان شيء في القران دخلا فاخرجوه وهو بعيد بل لا يمكن جريانه في كثير من تلك الاخبار
بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل كلام غيره وهذا الحديث وما بمعناه قد ظهر العذر في تلاوتنا من هذا المصحف والعمل
باحكامه ثم ذكر حكاية طبخ عثمان ما عدا المصحف من مصحف كتاب الوحي فلا لحصول المخالفة بينها لما ارتكب هذا الامر
الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه ثم نقل من كتاب سعد السعود للسيد ابن طاوس ره انه نقل عن محمد بن بحر
الرهني من اعاظم علماء العامة من حيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ
عثمان سبع نسخ فحبس منها في المدينة مصحفا فارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا
والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال
ما ليس بخطه ثم ذكر السيد ره الاختلاف الواقع في زمان القراءة وذلك ان المصحف الذي وقع عليهم اليهم خال من
الاعراب والنقط كما هو الآن موجود في المصاحف التي بخط مولينا امير المؤمنين ع واولاده المعصومين ع وقد شاهدنا
عدة منها في خزانة الرضا ع نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود
الديلمي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معوية وبالجملة لما وقعت لهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها
وادغامها ولمالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا
في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان تجدد القارئ
الذي بعده كانوا لا يجوزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني
وكذلك القراءة السبعة فاشتمل كل واحد منهم على انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء

السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعاملين بالقرآن ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة
ولا عددا معلوما من الصحابة للناس ياخذون القرآت عنهم ثم ذكر قول الصحابة بينهم ع على الخوارج اذ ناظرهم
كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم لا يزادون
عن الحوض واما الدليل على الثالث فقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا دلالة فيه اصلا كما لا يخفى
وقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه لا يدل على عدم التغيير في القرآن الذي بايدينا فيكفي كونه
محفوظا عند الائمة ع من حفظ اصل القرآن في مصداق الاية ولا ريب ان ما في ايدينا ايضا محفوظ من ان يتطرق
اليه بعض آخر او زيادة مع احتمال ان يراد من قوله تعالى له لحافظون لعالمون وان القول بجواز التبديل يفتح الباب
الكلام على اعجاز القرآن وعلى استنباط الاحكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك عن كونه معجزا لبقاء الاسلوب والبلاغة
الذين هما مناط الاعجاز لجماهير وجوه الاعجاز ايضا مع انه لم يدل الاخبار على خصوص الزيادة ودعى
على عدمها ايضا الاجماع الشيخ والطبرسي ره في التبيان ومجمع البيان والذي له جلية في الاخبار يعلم عدم
الاعجاز وهو الزيادة غالبا وكذلك لم يظهر وقوع التحريف في الايات الاحكام مع انه لو وقع فليس اعظم من غيبة
الامام ع وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والعترة باتباعه وعرض الاخبار على كتاب الله تعالى
ولرد ذلك وفيه ان ما ورد من هذه الاخبار عن النبي ص لا ينافي ما ذكرنا فانه امر ايضا بالتمسك بالاوصياء
مع انهم صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقه واما ما ورد من الائمة ع فلا ينافي في تجويزهم العمل بها من باب التقية وحكم الله
الظاهري كما سنقول في القراءة السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك ونقول انا لا نلتزم تغير الاحكام فيما ذكر
في الكتاب الذي بايدينا اليوم بل هو حجة وان كان لا ينافي ذلك حذف بعض الكلمات عنه كذكر اسماء
اهل البيت ع والمنافقين في عدم ذكر بعض الاحكام لكن بل الظاهر من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع
تحريف وتغيير في الكتاب يوجب تغيير الحكم الثاني المشهور كون القرآت السبع متواترة وهي المروية عن المشايخ
السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة

من اصحابنا

من اصحابنا وكذا بعضهم بها القراءة الثلاثة الباقية ايضا ومشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف [illegible] بين المتأخرين وممن صرح
بكونها متواترة الشهيد الثاني في روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتأخرين بشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقصر ذلك [الشهيد في الذكرى ره]
عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتأخرين افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها
في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها ان شاء الله تعالى انتهى كلامه ره وبعضهم زاد على ذلك والجمهور
وانكر الزمخشري تواتر السبعة ووافقه على ذلك جماعة من اصحابنا قال السيد الفاضل المتقدم ذكره بعد حكاية ره
عدم التواتر فقد وافقه عليه السيد الاجل علي بن طاوس ره في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى
وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ونجم الائمة الرضي في موضعين في شرح الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب [illegible]
واذا عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان ظاهر الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك
ومالك مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لانه قرآن وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما ان كانت ادائية اي من
قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين فلا لان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب ذلك [لان القرآن [illegible]]
اختلافا في المعنى فلا يتعلق فائدة مهمة بتواتره اقول والظاهر ان مراد الاصحاب ممن يدعي تواتر السبعة او العشرة تواترها
عن النبي ص عن الله تعالى كما يشير اليه المحقق الشيخ علي في شرح الالفية حيث [illegible] ما نقلناه في القانون السابق نعم
ان كان مرادهم تواترها عن الائمة ع بمعنى تجويزهم ع قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميته
من الشارع لامرهم بقراءة القرآن كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمية صدورها
عن النبي ص ووقوع الزيادة والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكوت عنه [illegible] بطريقة الاحتياط واما الاستدلال
على كون السبع من الله تعالى ثم بما ورد في الاخبار ان القرآن نزل على سبعة احرف فهو لا يدل على المطلوب وقد ادعى بعض
العامة التواتر واختلفوا في معناه على ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل
القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات من لغات العرب اي انها متفرقة
في القرآن فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد

سبعة اوجه على انه قد جاء في القران ما قرء بسبعة وعشرة كقوله مالك يوم الدين وعبد الطاغوت وممّا يبيّن
ذلك قول ابن مسعود اني قد سمعت القراءة فوجدتهم متقاربين فاقرؤا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال
وقيل وفيه اقوال غير ذلك هذا احسنها انتهى كلامه وفي القاموس مثل ذلك مع ان الكليني ره روى في الحسن كالصحيح
عن الفضيل ابن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان القران نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله
ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافي صحة الخبر اذا اريد منه اللغات السبع او البطون السبعة او نحو ذلك مثل
ما روي صحيحا عن امير المؤمنين ع انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل القران على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي
امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثل ما روي في الخصال عن النبي ص وكذا ما رواه ايضا عن زرارة
عن ابي جعفر ع قال ان القران واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد
بالسبعة ليس القراءات السبع ما رواه في الخصال عن الصادق ع حين قال له حماد ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال
ان القران نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير
حساب وما رواه اليه عنه ع ان القران نزل على سبعة احرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية
اخرى ان للقران ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن نعم روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن آبائه
قال قال رسول الله ص اتاني آت من الله فقال ان الله يامرك ان تقرا القران على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي
فقال ان الله يامرك ان تقرا القران على سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها لا تكفي غير واضحة الدلالة
على المطلوب وكيف كان فدعوى تواتر السبعة عن النبي ص محل كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ايضا
انهم نقلوا على انه كان لكل قارئ راويان يرويان قراءته نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وايضا تواترها
عنهم كيف يفيد وهم من آحاد المخالفين استبدوا بآرائهم كما تقدم وسنادهم الى النبي ص ان ثبت فلا حجة فيه مع ان كتب
القراءة والتفاسير مشحونة من قولهم قرا حفص كذا وعاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب واهل البيت عليهم الصلاة والسلام
كذا بل ربما قالوا وفي قراءة رسول الله ص كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين

وفي جعل انهم يجعلون قراءة القراء عديلة لقراءة المعصومين ع فكيف يكون القراءة السبع متواترة من الشرع
انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان يقال ان الراويين لا ينقلان روايات القراءة عن شيخهم بمعنى ان شيخهم كان يقرؤ كذا
بل ان الشيخ كان يحكي ان هذه القراءة من جملة القراءة المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل اسناد الاخبار
والترجيح للرواية اصل القراءة حتى لينتفي في منع حصول التواتر السبع ايضا باختلاف القراءة في ترك البسملة وقد نقل
متواترا عن قراءة كثير منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب يحكمون على بطلان الصلوة بتركها فكيف يكون بطلان المتواتر
عن النبي ص وفيه تامل لما بيّنا عليه الامر من كون ذلك تجويزا من الائمة ع فيصح الجواب بمثل ذلك كما ورد في الاخبار
المستفيضة من كون البسملة جزء او لينعقد اجماعهم عليه ثم ان الشهيد الثاني ره قال في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد
ان كل ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر الان فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل من
السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشان والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب
بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض آخر بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقى آدم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع
فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا بان يؤخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته
فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجزري في النشر
عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرناه واما اتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع السور فغير واجب
بل الاصح فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين ص تخفيفا على الامة وتهوينا على اهل
هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث غير معروف في زمن السابق بل كثير من الفضلاء السالفين انكر ذلك خوفا
من التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في النقل ان القران نزل عليها والامر ليس كذلك
فالواجب القراءة بما تواتر انتهى قوله ره وانحصار القراءات الى آخره متشابه المقصود والظاهر انه اراد التحقيق يعني انها
في الصدر الاول لم تكن محصورة في السبع او العشر بل كانت ازيد من ذلك واكثر كثير منهم ذلك واكثر كثير منهم انكر ذلك
حتى لا يتوهم ان المرخص في الصدر الاول انما هو هذا القدر كما يشير اليه ما نقلناه عن النهاية ثم ان ما توافقت فيه

القرآت فلا يحمل الا على المشهور في المختلفات التخيير لعدم المرجح ويشكل الامر فيما يختلف به الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن
ويطّهرن فان ثبت مرجح كانت للتخفيف بنا فيعمل عليه وعما يؤيده ما ذكرنا وقع المخلاف في هذه الآية
والالتعين التخيير في العمل وقال العلامة في المنتهى واحب القرآءات ما قراه عاصم من طريق ابي بكر بن عياش
وطريق ابي عمرو ابن العلاء فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيها من الادغام والامالة وزيادة المد
وذلك كله تكلف ولو قرا بالجميع بلا خلاف الثالث لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونه قرآنا ووجوب نقل الآية
لا لانه كاخبار الآحاد يجوز العمل بها وهو مشكل لان اثبات السنة بخبر الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب وقوله
كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات فهل ينزل منزلة الخبر لانه رواية ام لا لانها
لم ينقل خبرا والقران لا يثبت بالآحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه لكن ثبت الحكم
عندنا من غير القرآءة المقصد الثاني في السنة وهو قول المعصوم ع او فعله او تقريره والكلام في حكاية
الغير الى رواية وفيه مطالب المطلب الاول في القول الحديث هو ما يحكي قول المعصوم ع او فعله
او تقريره والظاهر ان حكاية الحديث القدسي داخل في السنة وحكاية هذه الحكاية عنه ع داخل في الحديث
واما نفس حديث القدسي فهو خارج عن السنة والحديث والقران والفرق بينه وبين القران ان القران هو المنزل
للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي وقد يعرف الحديث بانه قول المعصوم ع او حكاية قوله او فعله او تقريره
ليدخل فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم ع والالبس لقاعدة النقل هو عدم الدخول لكون كلامه ع الا على
المراد بهما بخلاف حكايته فانه داخل اجازة ونفس الكلام المسموع ع هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه
ومذهب اصحابنا ان ما لا ينتهي الى المعصوم ع ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين
ايضا والكلام فيما يرد على التعريفات في اصلاح طردها وعكسها لا يغلبنا عنه ما هو اهم فلنقتصر على الكلام ثم ان
الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح اصحاب الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرف بتعريفات
الا دل واما على الثاني فهو كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ

وان كان

وان كان في الذهن ليدخل مثل علمت ع وليس المراد بخارجيته في جملة الاعيان لمن رجه لتيا في كونها امرا اعتباريا لا امرا مستقلا
موجودا ولا ليس الموجود الخارجي عليا ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه والاقرب ان الخارج ظرف
لنفس النسبة لا لوجودها فمعنى زيد موجود في الخارج بحران وجود زيد في الخارج لا لنفسه واما حصول القيام لزيد مثلا
فليس وجوده في الخارج بل هو نفسه في الخارج فالحاصل ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده والقيام لا حصوله الا انه لو فرض
لحصول الوجود حتى يكونا موجودين خارجين لزم التسلسل فمعنى لحصول القيام انه امر خارجي الموجود خارجي ككتب او وجود
زيد وبالجملة النسبة في الخبر ثابتة في الواقع سواء التفت الذهن اليها ام لا واما الانشاء فانما يثبت النسبة بالتفات
الذهن اليها واتى عنها ويوجد الحكم بمعنى الكلام الانشائي فهو لم يعبر اذ استعمل على صيغة التحقيق فلا بد ان يكون البيع
واقعا في نفس الامر قبل هذا الكلام حتى يطابقه بخلاف بعت الانشائي فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافي في جواز التعليق
على شيء كما في الظهار مثل ان يقول رجل لامراته ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي فان الظهار وان كان للتحقيق
بمجرد النطق بل يبقى معلقا لحصول الشرط وكلي الحكم الحاصل من هذا اللفظ انما يحصل به والاخارج له اصلا وحيلولة حائل
من اثره وتاخيره عن المؤثر لا ينافي حصوله به ومن هذا القبيل صيغة الاجارة مع تاخر زمان الاجارة عن الصيغة وصيغة
الامر المعلق على شرط وقيل في تعريف الخبر انه الكلام يحتمل الصدق والكذب وقيل التصديق والتكذيب وقد يفرع على ذلك
ما لو قال للاحدر وحاجة من اخبرني بقدوم زيد فهو علي كظهر امي فاخبرت الصادق ففهم ان ذلك كاذبة فيقع الظهار الصدق
الخبر وهو التخيل بان المتبادر في ذلك الارادة الخبر الصادق بل الصدق انما هو مدلول الخبر والكذب انما هو لاحتمال عقلي وان علم
ان المراد مطلق الخبر فكذلك وقد يتوهم ان تعريف الخبر بذلك مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم الدور
وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق الاعلام فلا دور او ان المراد بتعريف صدق الكلام لا الكلام
والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام وان ثبت تعريف صدق الخبر فمعنى صدق الخبر هو مطابقته للواقع للاحكام
وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال المشهور الاقوى ان الصدق هو مطابقة الواقع والكذب هو عدم
مطابقته للعقب وروالاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه ورجب

النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقته للاعتقاد المجزوم وان لم يطابق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع
فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد لذلك كذب والمراد بالاعتقاد
ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم الثابت المطابق للواقع
الذي لا يزول بتشكيك المشكك والجهل المركب وهو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك ام لا
والاعتقاد المشهور وهو الحكم الذهني الجازم الذي يقبل التشكيك ثم ان اراد ان قبول التشكيك في الاعتقاد المشهور
المقبول في بعض افراده فيشمل العلم ولا يخرج عنه العلم ولا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب ويدخل فيه
الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك وربما قيل ان العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك
والاعتقاد المشهور ما يقبله وقسم الاعتقاد الى هذين والظن وهو مغوث الجهل المركب وما قيل في وجه ان الجهل
المركب يقبل التشكيك مطلقا بمعنى انه يمكن زواله باقامة البرهان فيرد عليه ان العلم ايضا ربما يقبل التشكيك
بالقاء الشبهة فان قلت المراد من قبول التشكيك احتمال نفس الامر للخلاف لا مجرد حصول الشك للمخبر فيرد عليه
ان الاعتقاد الجازم المشهور الذي يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم والمظنون
والمجزوم بالاعتقاد المشهور صادق عند النظام بخلاف الموهوم يعني اذا دل الخبر على الطرف الذي هو مرجوح
عند المخبر فهو كاذب وكذا ما كان مشكوكا عنده لعدم كونه مطابقا للاعتقاد وان كان بسبب انتفاء الاعتقاد
واحتج
رأسا والمراد ان مدلول الخبر متصف بالكذب والافلا حكم للشاك حتى يقال ان خبره صادق او كاذب واحتج
النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فان الله حكم بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله
مع انه مطابق للواقع فاتصافه بالكذب انما يكون من جهة مخالفة اعتقادهم واجيب عنه بوجوه احدها انهم كاذبون
فيما تضمنه شهادتهم من ادعائهم انه من صميم القلب كما يدل عليه تأكيد الكلام بانواع التأكيدات من ذكر كلمة
ان واللام والجملة الاسمية لا يقال ان هذا لا يبطل قوله لان ذلك من المواطات وكون الشهادة من صميم القلب
مخالف لمعتقدهم ايضا لانا نقول انه غير مطابق للواقع ايضا فلم يثبت ان وصفه بالكذب لما ذكره ن

ما ذكرنا

ما ذكرنا ونا بيناه انه راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة المضارعية وثالثها انه راجع الى اللازم فائدة الخبر
وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين له ورابعها ان المنافقين قوم مشهورون بالكذب وهو عادتهم و
سجيتهم فلا تغير سجاياهم ولا تعتمد عليهم فان الكذب قد يصدق وخامسها انهم كاذبون في تسميته
شهادة لاشتراط مواطات القلب واللسان في مفهوم الشهادة وتوجيهه ان تسميتهم كانه اخبار بان ذلك شهادة بالتأكيد
فيؤول التسمية الى الخبر والا فالتسمية الى الخبر والا فالتسمية ليس بخبر وربما يمنع اشتراط المواطات في مفهوم الشهادة وسادسها
انه على فرض تسليم رجوع التكذيب الى قوله انك لرسول الله فالمراد انهم كاذبون في اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون
ان هذا غير مطابق للواقع وسابعها انه راجع الى حلفهم على انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله صلعم ولم يقولوا
لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل وذهب الجاحظ الى ان الصدق مطابقته للواقع والاعتقاد والكذب
عدم مطابقتهما معا وان هناك واسطة وحاصله ان الخبر اما مطابق للواقع ام لا وكل واحد منهما اما مع اعتقاد المطابقة
او اعتقاد عدمها او الشك او عدم الشعور والصدق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب اللاتي المتضمن اعتقاد اللامطابقة
والست البواقي وسائط بينهما واستدل الجاحظ على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا
اخبار النبي صلعم عن الحشر والنشر او عن نبوته في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو لكانه ظاهر كلمة
ام والهمزة ولا بد ان يكون المراد من الثاني غير الكذب لانه قسيمه والترديد مغايرة فيعد غير الصدق لان اعتقادهم عدمه
ولعدم دلالة قولهم ام به جنة على ارادة ذلك فلا بد ان يكون هناك واسطة يحمل عليها قولهم لانهم عقلاء من اهل
اللسان عارفون باللغة وكون الخبر صادقا في نفس الامر لا ينافي كونه واسطة عندهم على زعمهم والمحال انهم اعتقدوا
ان هذا الخبر ليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو شيء ثالث وخطأهم في انه شيء ثالث لا ينافي حجة الكلام
على انه لا ملازمة على حجة الاطلاق عليه واجيب بان الترديد بين الافتراء وعدم الافتراء وهو الكذب عن عمد
والاخبار حال الجنون فهذا ترديد بين نوعي الكذب وتوجيهه ان القصد الداخل في مفهوم الافتراء او هو المستفاد من الانفعال
المنسوبة الى مصدر الارادات ولذلك ذكرنا انه اختار المحلى المستفاد من قوله البيان بالخبر مالم نفرق ان التفارق

على عدم الاختيار ولا يوجب انقطاع الجبار بل لا يبعد اجراء ذلك في نفي الافعال فيعتبر في عدم الافتراق لعرض العقد
والاختيار ولو سلم عدم المدخلية للقصد في الموضوع له ولا من جهة الاستعمال فنقول ان الدليل لما دل على ما اخره
من مذهب الشيخ فيحمله هنا على ارادة العقل ولو كان مجازا جمعا بين الادلة وربما اجاب بانه ترديد بين الكذب
وما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر وفيه ان مدخلية القصد في كون الكلام خبرا ممنوع الا ان يمنع كونه
كلاما وهو كما ترى واعلم ان هذه الآية على فرض تسليم دلالتها فانما يدل على ثبوت الواسطة لا على تحقيق معنى الصدق
والكذب فان غاية ما يثبت من الآية اطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد بزعمهم ولما كفاره فيه
فلا واذا لم يثبت حقيقة الكذب فيها فالصدق بطريق الاولى ثم على فرض تسليم اثبات الواسطة فانما تثبت
واسطة واحدة من الوسائط وهو الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما فهمه العضدي وذكر شيخنا البهائي
ره ان الثابت بها ثلث وسائط الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك في مطابقة الواقع ومع اعتقاد ما بان يكون في
زعمهم الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا عن مجنون فكيف اعتقاد الصدق اقول وتوجيه ان الكفار يقولون
ان خبره صلى الله عليه وسلم مخالف للواقع جزما فان كان مع اخباره بنبوته يعتقد عدم المطابق للواقع فهو كذب ولا ينافي طريقة
العقل وان كان يعتقد المطابقة للواقع او يشك في المطابقة وعدمها فهو مجنون يعني التشبيه بالمجنون حيث ان الشك
في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل ولا ينبغي ان يصدر مثله الا عن المجنون فضلا عن اعتقاد المطابقة
ويرد على ما ذكره لا يثبت الا وسطين لانه لا يبقى حينئذ مجال لا دخال ما لا قصد فيه ولا شعور في الكلام لان التشبيه ره انتهى
بالمجنون اما من جهة الاشياء والكفاره او من جهة مطلق تكلمه واطواره ولا يمكن الجمع بينهما في التشبيه فان خبره صلى الله عليه وسلم امر واحد
وخبر حقيقي موجود في الخارج لا يحتمل الا احد الاحتمالات لكونه لا عن شعور العياذ بالله او عن اعتقاد المطابقة او مع
الشك ولا يجتمع احد الاحتمالات مع الآخر في الوجود فاما ان يقال انه يقول لا عن شعور كالمجنون او يقال انه يشك كا
كالمجنون او يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الاخيرين لتنافي الاخبار بالكذب والتزام العرض في محل انه لا يمكن الجمع
في تشبيه الخبر بين ذي الاعتقاد ولا عن شعور فالتحقيق ان الآية لا يثبت الا الخبر لا عن قصد وشعور ولو اريد التشبيه في اطوار

كلام المجنون

كلام المجنون وحاله او الخبر عن اعتقاده مع عدم المطابقة للواقع لو اريد التشبيه بافكار المجنون وخيالاته ولا يبعد
ترجيح الاول لكونه اكد في سقوط الاعتبار صورة ومعنى والمقابلة بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد على ما ذكره العضدي
اظهر وانسب للمقابلة فلاحظ الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث حمل مذهب الجاحظ ثلاثية ثم النسبة الاخيرة دون
الاعتقاد والظاهر ان المراد بالاعتقاد هو القابلية ليدخل الشك ايضا ولذلك لم يلتفت اليه للمقابلة ثم ان لي هنا
كلاما طال ما لم يلتفت اليه من قبلي هذا اليه التامل فيما ذكره شيخنا البهائي ره من فروع هذه المسئلة في حواشي زبدته فقال
ومما يتفرع على كون صدق الخبر وكذبه مطابقته للواقع وعدمها ام لا ان المدعي لو قال بعد اقامة البينة كذب شهودي
فعلى المذهب المختار تسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق
شهودي فان دعواه على المختار تسقط دون المذهبين الاخيرين ومما يتفرع على هذا الخلاف ايضا ما لو قال المنكر ان
شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور في كتب الفروع لانه لو لم يكن الحق
ثابتا لم يكن صادقا ان شهد اما على مذهب النظام فليس اقرار انتهى كلامه ره اقول الذي يظهر لي ان مناط الاقوال
الثلاثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه بانه صدق او كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع
وعدمه فان النظام ايضا مراده من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده ان عند المتكلم انه ثابت في الواقع
فالذي يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذلك الجاحظ لا يصف به الا ما يعتقده كذلك الا ان النظام لما لم يكن
طريق الواقع الا باعتقاده انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون لاجل اعتقادهم للمطابقة فالاعتقاد مما لا بد من ملاحظته
في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت ان الصدق والكذب امران نفس الامريان والخبر انما يتصف بالصدق والكذب
النفس الامريين لا بما لا يعتقد صدقه او كذبه فلو كان خبر مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم
ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بانه كان صادقا فلو نذر احد ان يعطي من اخبر بصدق شيئا فاعطاه لشخص لم يعتقد
في حقه الصدق لكنه كان في نفس الامر صادقا فيبر نذره اذا ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا او بالعكس قلت
اتصافه بما هو كذلك في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا عندنا والذي يثمر في الفروع هو ما عرفنا اتصافه به في نفس

الامر واعتقدناه وبرء النذر في الصورة المفروضة وعدمه في عكسها تم مع انه يجري ذلك على المذهبين الاخيرين
ايضا فانه اذا تغير الاعتقاد يحكم النظام بتغير الوصف للمعتقد في ذلك الخبر وكذلك اي حط فالخبر الموافق للاعتقاد
عند النظام صدق ما دام كذلك واذا ابتدأ فيتصف بالكذب يعني ان ذلك الخبر كذب الا لانه صار كذبا الان
لا بمعنى يكون الخبر صدقا في وقت كذبا في وقت آخر في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان نفي
قولنا كتب فلان انه فعل كذا هو كتبه في نفس الامر لا ما هو كتبه بعقده فلا بد في الاسناد من ملاحظة المسند والمسند اليه
والاسناد والكتابة امر مستقل ملحوظ في ذاته قبل الاسناد وغاية الامر انه يتقيد بادراك المدرك بحضوره بمعنى انه
من يلاحظ نسبتها الى فلان يعرفها ويعلم انها كتابته ثم يسندها الى فلان اذ اعرف هذا فاقول فيما ذكرنا
فتعلم انه تحصيل للتعريفات التي ذكرها لان قول المدعي كذب شهودي معناه كذب شهودي في الواقع لا في اعتقاد الشهود
يعني قالوا قولا كاذبا في الواقع على اي قول كان من الاقوال الثلاثة وهو يستلزم بطلان حقه على الاقوال الثلاثة
فان كل وجه منها يعتبر فيه اعتقاد ومطابقة الواقع وعدمه كما بيناه ومن منع القول المدعي كذب شهودي هو نفي لمعتقد
عدم مطابقته للواقع على ما بينا لكان باعتقاده هو اقرار ببطلان حقه فان الاقرار كيف تابع للاعتقاد وكلام الله تعالى
فهو ثبته وان لم يعتقده وليس معنى كذبوا انهم اخبروا بغير علم واعتقاد فان هذا معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم
بمعنى قالوا قولا مخالفا لمعتقدهم واذا صرح بهذا المضمون فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق لكن ليس هذا
مقتصرا على لفظ الكذب المطلق وبالجملة كان نفس الخبر اذا قال خبر كذب فمعناه على مذهب النظام انه خبر غير موافق للاعتقاد
فكذلك غيره ممن وصف ذلك الخبر بالصدق والكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق للاعتقاد دون و... فهو اقرار
بعدم ثبوته في الواقع كما مر ثم توضيح هذا المذهب في الخبر كما ذكره هو كلام كان له خارج يطابقه ام لم يطابق
والمراد بالخارج هو خارج المدلول وان كان في الذهن كما مر ولا ريب ان النسبة التي هو خارج المدلول هو الذي
مكتوب في اللوح المحفوظ انما يدركه المدرك في زعمه انه هو ذلك المكتوب وهذا هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا للمكتوب
في الواقع فحقيقة مذهب المشهور في الصدق هو مدلول مطابقة الكلام والنسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح

المحفوظ

المحفوظ من حيث هو مكتوب فيه كما ان خطأ الواصف به في عدم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام
هو مطابقته لما يعتقده المدرك انه كذلك في اللوح المحفوظ من حيث اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصدق والكذب
على كل المذاهب يلاحظ بالنسبة الى الخبر من حيث هو خبر لا من صدوره عن المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض ان في
اللوح قيام زيد وكان اعتقاد المخبر عدم القيام يعني يعتقد ان ما في اللوح هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر
كذب لانه مخالف لمعتقده واما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام
ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب مطابقا في الخبر
هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما يتوهم ان مذهب النظام في الصدق هو مطابقة
اعتقاد المخبر فقط فذلك يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب
وهو واه جدا لان الخبر نفس الكلام لا الكلام من حيث انه صادر عن المخبر فلا بد له من خارج اعتقادي على مذهبه او يختلف
بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون مراد النظام من المخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ
الخبر لا نفس من تكلم به وجرى به فقط والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام واوقع المتوهم في الوهم
هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون حيث ان الوصف بالكذب من الله تعالى مع ان علمه تعالى مخالف لما اعتقده
فوصفه تعالى هذا الخبر بالكذب لاجل كونه مخالفا لاعتقاد المخبرين ويدفعه ان ذلك الاستدلال لا بد
ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين يعني انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم انهم موصوفون بالكذب عند انفسهم
وفي اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظة مخالفته الى معتقدهم لا لانه كذب عند غيرهم ليكتفي ممن لم يعتقد ذلك
والا فيلزم ان يختلف اتصاف الخبر بكونه صدقا وكذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا
بصدق ولا كذب فحمل ما قيل لا يتوهم ان ما ذكرنا هو ما ذكره في الجواب عن الاستدلال بالآية بعد تسليم رجوع
الكذب الى قولهم انك لرسول الله بان المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه معنى آخر وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون
ان هذا الكذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون

الصدق والكذب هما مطابقة الخبر للاعتقاد وعدم مطابقته للخبر وملاحظة سواء كان مطابقا للخبر او غيره والاستدلال

بالاية بتقريب ان الله تعالى اطلق الكذب على قولهم ذلك فانا نشهد وانه كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم

والجواب منع رجوع قوله تعالى لكاذبون الى هذا الخبر والا منع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم ثانيا

وعن جميع ما ذكرنا يظهر جواب آخر عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك تقييد لاطلاق

الآية وخلاف ظاهرها فلا بد من حملها على احد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان لا بد من التقييد

فتقييده بما ذكره في جوابه على النهج الذي قررناه بهذا تم بانت بما فيما ذكرنا تقدر على معرفة بطلان ساير

الفروع التي ذكرها ره ووافقه الشهيد ره في تمهيد القواعد في ذكر فرع الاخير لكنه لم ينقل فيه مذهب النظام

بل اكتفى بنقل مذهب المشهور ومذهب الجاحظ كالعلامة في التهذيب ثم قال اذا عرفت ذلك فمن فروع القاعدة

ما لو قال ان شهد شاهدان بان علي كذا فهما صادقان فانه يلزمه الآن على القولين معا اما لانا قررنا

ان الصدق هو المطابق للواقع واذا كان مطابقا على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه لانه يصدق

كلامهم الا ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقديرها فيكون ذلك

عليه الآن ومثله لو قال ان شهد علي شاهدان الى آخره اقول ان اراد انه يثبت الحكم على المذهبين مع ان

مذهب النظام فيه ما مر بيانه اوضح لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان المخبر لما هو مطابق

لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق في هذه المثال وان كان القائل على مذهب

النظام كيف وان اراد نفس تعريف المسئلة على معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر آخر لا دخل له بما نحن

فيه وهو منع استلزام ذلك ثبوت الحق بل الحق خلافه وفاقا للمتاخرين وتفصيله في كتب الفروع ثم ان التفتازاني

قال في آخر كلامه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع والظاهر انه اراد من كون المسئلة

لفظية هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا المعنى للمشترك للنزاع اللفظي كما يظهر من التفتازاني ايضا ولكن

يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرنا لا ما ذكره التفتازاني فانه قال في شرح هذا الكلام المسئلة

لفظيه

لفظية اي لغوية لا تتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب بازائه

وليس المراد ان النزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الآمدي لانه نقل اللفظين عن معناهما اللغوي انتهى

وفيما ذكره تامل اذ كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير متعلق

بمسائل الاصول ولا ريب ان كثيرا من المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب ام لا وكذا صيغة

لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى باللام يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا ان الامر يقتضي الفور ام لا وكذا فيه

ان ما يبحث عنه في علم الاصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع

النوعية كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال ذلك مركبا كان او مفردا ومثل ان الضمير المتعقب للعام هل هو

ام لا وفي مثل ابو لهب احق بزوجته ومثل ان الضمير الذي سبقه مضاف ومضاف اليه مثل له علي الف درهم الا نصفه هل يرجع

الى الاقرب او الابعد مع امكانهما فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم او الخمسمائة بل وبعض الاوضاع المادية

ايضا من جهة العموم والخصوص وغيرهما كالنزاع في كلمة كل انها للعموم ام لا وكذا من وما وانها لذوي العقول وغيرهم

بل في اصل مبحث اللفظ فما حصل فيه تغير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلاة والصوم ونحوهما الاركان المخصوصة ام

لا وفي ثبوت الحقيقة الشرعية وغيرها بل وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية مثل معاني الحروف كالباء ومن واللام

وغير ذلك وبالجملة ما يتعلق بمعرفة حال استخراج الاحكام الشرعية بان يتنازع في ان اللفظ هل يفيد ذلك الحكم

ام هذا الحكم كصيغة الامر والنهي او هل يفيد عموم الحكم او خصوصه وهل يفيد اخراجه عن الحكم ام لا كاللفظ العام والخاص

وكل ما يتعلق بالموضوعات التي لم يشرعها الشارع في اوضاع الالفاظ ليحمل على معانيها الشرعية ام لا وهكذا

ولا يبحث في علم الاصول عن سائر الاوضاع المادية مثل ان الصعيد هو التراب او وجه الارض وهل الانفحة هي الكرش

او الشيء الاصفر الذي تجمل فيه من اللبأ وهكذا ولا ريب ان الصدق والكذب من قبيل الصعيد او الانفحة لا من قبيل صيغة افعل

وامثالها ولا من باب الصلاة والصوم وامثالهما لعدم تجدد اصطلاح فيهما كما ترى واليه اشار التفتازاني نعم

ولكن نرى ان الاصوليين يبحثون عن معنى الخبر والانشاء والامر والنهي وامثالها لما يترتب عليها من الفائدة

فهل تتوقف ان رجع

لا لأجل انتقال بجذور الاصطلاح او دعوى ثبوته وتغاير العرف واللغة فيهما ولما كان معرفة امثال المذكورات مما
يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطريق استنباطها ولذلك بحث عنها في علم الاصول وكل ما يتوقف
معرفة المذكورات عليها فانه وان كان لفظا مستعملا في تعريف المذكورات وكان مختلفا فيه في اللغة فلا يتم معرفة
المذكورات الا بتحقيق معنى ذلك اللفظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث
عن حال الخبر ولا تمييز حقيقته الا بمعرفتهما فليس حالهما مثل حال الصعيد والانفحة فالتحقيق ان البحث في هذين اللفظين
من هذه الجهة لا من حيث دعوى تغير الاصطلاح كما نقل عن الآمدي ولانه يحقق الكلام في المعنى اللغوي حتى لا يكون له
تعلق بمباحث الاصول فيبقى الكلام في ان البحث في هذا اللفظ والخلاف في معناهما هل النزاع لفظي او نزاع في المعنى
او نزاع حقيقي وقد عرفت الوجه فان الظاهر انه ليس بلفظي لكن الثمرة فيه بعيدة بها ثم ان كلام العضدي لما كان في
آخر البحث مقابلا لما ذكرنا لانه ذكر المذاهب الثلاثة ثم قال والذي يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال
الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسألة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع
فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسألة لفظية لا ما ذكرنا واما كلام غيره فلا يمكن تنزيله على ذلك بل مراده ان
النزاع في ثبوت الواسطة لفظي منهم السيد جميل الدين في شرح التهذيب بل هو الظاهر من ابن الحاجب
حيث عقد المسألة الباب لحصر الخبر في القسمين ونقل القول بالواسطة من الجاحظ وقال في آخر كلامه لفظية
ومرجع الخبر المسألة المعقودة ونقله الفاضل الجواد في شرح الزبدة لكنه نظر فيه فانه بعد نقل قول الجاحظ باثبات
الواسطة ورده واعلم ان النزاع في هذه المسألة ليس لفظيا لانا نقطع ان كل خبر فاما مطابق للمخبر عنه اولا فان
اكتفي في الصدق بالمطابقة كيف كان والكذب بعدم المطابقة كيف كان يجب القطع بانه لا واسطة فان اعتبر العلم
بالمطابقة كيف في الصدق والعلم بالعدم في الكذب يثبت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة
وجهه كذلك نعم لنا نظر في ذلك ملاحظة اشهر اقوال وجه النظر ان النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى
الصدق والكذب وليس شيئا على حدة حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا فلذلك عدل العضدي كما هو ظاهر

عبارة

عبارة ابن الحاجب وهو اللفظي بما هو خلاف المشهور وقال انه ليس فيها كثير نفع لان النزاع اللفظي المصطلح
لا نفع فيه اصلا لا انه قليل النفع فاخذ بمجامع المسألة وتوابعها ولوازمها وتنظر الاماثل الذين زعموا جعله
نقل الخلاف في معنى الصدق والكذب وقال انه خلاف لغوي قليل الفائدة فقوله لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع حقيقة
تقييدية لا توضيحية ولو كان النزاع الذي ذكره شيخنا البهائي كما ذكره لكان فيه نفع كثير فتأمل في اطراف
هذا الكلام وحواشيه وتعمق النظر في نكات مقاصده وحواشيه ولا تنظر الى التفرد به كاكثر مقاصد الكتاب
ولا تلتفت اليه بعين الحقارة وتبعين العتاب ثم بعد ذلك فاما قبولا ولما اصلا واما عفوا والله الموفق للصواب
المعتبر في الاتصاف بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهرا لا ما هو المراد
منه فلو قال رأيت حمارا واراد منه البليد من دون نصب قرينة فهو متصف بالكذب وان لم يكن المراد مخالفا للواقع
وكذا اذا رأى زيدا واعتقد انه عمرو وقال رأيت رجلا فهو صادق لان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل وللاعتقاد
ايضا وان لم يكن معتقده في تحقق الرجل موافقا للواقع فهو على مذهب الجاحظ كيف صدق والمعتبر في مطابقة الواقع
هو مطابقة الواقع وان كان مخالفا لنفس الامر ونظيره ما اشرنا اليه في العدالة فان اعتقاد كونه عدلا في نفس الامر
يكفي في اتصافه بالعدالة نعم ذلك الاتصاف والاثر مدار على ظهور العدالة ثم حقق الفاضل الكشاني ان الصدق والكذب
من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق بينهما في ذلك لان النسبة
التقييدية ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق فيا زيد الدال انه صادق ويا زيد الزكي كاذب ويا زيد الفاضل
محتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي هي بوقوع نسبة
اخرى خارجة عنها ولذلك احتملت عند العقل مطابقتها ولا مطابقتها واما النسبة الذهنية في المركبات التقييدية
فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى خارجية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت
بينهما نسبة ذهنية لا يستلزم تلك النسبة الى نسبة مستقرة عقلي فان كانت النسبة الى خارجة المشعر بها واقعة
كانت الاولى صادقة والا كاذبة واذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جزم منها كلا الامرين

على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث
انه اعراب ان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى
الافهام ان لا يوصف بشيء الا بما هو ثابت له في الواقع في النسبة الجزئية ليس من حيث هي هي بل باعتبار وصف عبارة
بالمطابقة مطابقة اي الصدق والكذب من حيث هي محتملة لهما والتقييدية فانها تشير الى نسبة
جزئية والانشائية تستلزم جزئية بينهما بذلك الاعتبار يحتملان الصدق والكذب واما الخبر بمعنيها فيقطع
ان الحق هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق العرفي
حقيقة يعني انهم لا يصفون بالصدق والكذب في نذر على قال صدقا ودرهما وقال احد يا زيد الفاضل لا يقال
النذر باعتباره وان وافق ضمنه في الواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق
حقيقة ضرورة ونظرا او معلوم الكذب وما يعلم كذبه وصدقه وهو اما يظن صدقه او كذبه او يتساويان فهذه
ليست من مقتضى اقسام ستة فالاول اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات او بغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين فان ضروريته
من حيث انه خبر بل لمطابقة الخبر لما هو كذلك في نفس الامر ضرورة والثاني مثل خبر الله والمعصومين والخبر الموافق
للنظر الصحيح والثالث هو الخبر الذي علم خلافه للواقع والرابع مثل خبر العدل الواحد والخامس مثل خبر الكذاب والسادس
مثل خبر مجهول الحال ثم ينقسم الخبر باعتبار آخر الى متواتر وآحاد اما المتواتر فعرفه الاكثرون بانه خبر جماعة
يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا ان التقييد بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر اما بالقرائن
الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجة كما سيجيء في الخبر المحفوف بالقرائن واما بغير القرائن كالعلم
بالمخبر ضرورة او نظرا او مرادهم بالقرائن التي لا ينفك عنها الخبر عادة هو ما يتعلق بحال الخبر لكونه موصوفا بالصدق
وعدمه والسامع لكونه خالي الذهن وعدمه والمخبر عنه لكونه قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيئات
المقارنة له الدالة على الوقوع وعدمه فقد يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة اقول ما ذكروه بانهم
اشترطوا في التواتر تعدد المخبرين وكثرتهم الى حد يؤمن معه تواطئهم على الكذب عادة ولا ريب ان تعتبر

ذلك

ذلك ان يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم بحيث لو لم تكن لم يحصل العلم وقولهم ان التقييد بنفسه احتراز عما حصل العلم
من القرائن التي خارجة عن لوازم الخبر من الامور المتقدمة ينتقض بانه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصيات
الخبر يكون متواترا مطلقا سيما مع ملاحظة ما ذكروه في نفي تعيين العدد وان المدار بما يحصل منه العلم وهو يختلف باختلاف
المواقع فلا يتحقق ما ذكر من اعتبار الكثرة فيه فعلى هذا لو اخبر ثلثة بواقعة وحصل العلم بها من جهة خصوص الواقعة وملاحظة صدق
المخبرين وخلو ذهن السامع من الشبهة يلزم ان يكون هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل ان تأثير الكثرة
امر زائد على اعتبار كون المخبرين جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكروه غير مطرد فلو لم يجمع
مدخلية حال المخبرين والسامع ونفس الخبر في حصول العلم فلا بد ان نعتبرها في حصول العلم بالكثرة فالاولى ان يقال انه خبر جماعة
تؤمن تواطئهم على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة ذلك الكثرة العلم ثم ان الحق امكان تحقق
خبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من اهل الهند اوليهما عبدة
الاوثان وقائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم وكلاهما نافيتان للاديان والنبوات وبعضهم خص المنع
بما لو كان الخبر عن ماضي لا موجود لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالهند والصين والامم الخالية كقوم فرعون
وموسى ضرورة من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات وللسمنية شبهة واهية مثل انهم قالوا لو لا كاجتماع الكثير
على اكل طعام واحد وهو ممتنع عادة وغير مع انه مدفوع بوقوعه كما ذكر قياس مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه
دون ما ذكروا وثانيها انه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين لو تواتر نقيضه كيف وفيه ان هذا الفرض محال وثالثها لو حصل
العلم به لحصل مما نقله اليهود والنصارى عن نبيهم بانه لا نبي بعده فيبطل دين محمد صلى الله عليه وآله وفيه منع تحقق التواتر
فيما ذكروه لاشتراط تساوي الوسائط في افادة العلم بالكثرة وبخت النصر قد استأصل اليهود فلم يبق منهم عدد
التواتر وكذلك النصارى في اول الامر لم يكونوا عدد التواتر مع ان عدم العلم بتساوي الطبقات يكفي في المنع
ولا يحتاج اثبات العدم وان علم ان ههنا دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهو انه قد يترتب ما يحصل العلم فيه بالسماع
والنظر وعدم وجود المخالف بالتواتر مثل علمنا بالهند والصين ورستم وحاتم بعين من جهة التواتر

لانا لم نسمع الا من اهل عصرنا وهم لم يرووا الا عن سلفهم ذلك اصلا فضلا عن عدد يحصل به التواتر وهكذا ذلك
وان لم نستلزم عدم حصول التواتر في بعض الاعصار علمنا لم يحصل من جهة بل الظاهر انه من جهة ان اهل العصر طبقة
مجمعون على ذلك اما بالتصريح او بظهور ان سكوتهم مبني على عدم البطلان وهذا النقل لكثرة تداوله اذكر على الالسنة وعدم
وجود مخالف في ذلك العصر والنقل عن من سلف في غيره يفيد القطع بصحته وذلك نظير الاجماع على المسئلة وليس
ذلك من باب التواتر فالظاهر ان وجود البلاد النائية والامة الخالية انما هو من هذا الباب لا من باب التواتر بل الذي
يحصل لنا من باب التواتر في هذا العصر ليس من باب تلك الامثلة والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل زلزلة وقعت
في بلد فتكاثر الواردون المشاهدون لذلك وتظافروا في الاخبار حتى حصل القطع فيه وهذا اقرب اجماع اليهود
والنصارى على الجزو على ملتهم ليس من احد القبيلتين اما التواتر فلعدم العلم بتعدد الطبقات بل العلم بالعدم كما
ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالف من المسلمين وغيرهم فلا تغفل فان اكثر الامثلة التي يذكرون في هذا الباب من الثاني
لا الاول وكم فرق بينهما وثانيها ان الكذب يجوز على كل واحد من الاحاد فيجوز على الجميع لانه عبارة عن الاحاد وفيه
منع اتحاد حكم المجموع مع الاحاد فان العسكر يفتح البلاد ونظيره لا يمشي ذلك من كل واحد والعشرة من حكمها ان
الواحد جزئها بخلاف الواحد فقد يلزم من حصول العلم من اخبار الجميع بسبب التعاضد والتقوي حصوله من كل واحد
وذكروا ايضا ان ذلك يكفي في الشبهة الواهية المصادمة للضرورة الدفع مع انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فلا تستحق الجواب
كالشبهة السوفسطائية المنكرين للحسيات فان غاية امر الجواب الضرورة وهم ينكرونها ولهم شبهات ان
آخرها انا نجزم على من قال بان العلم الحاصل من التواتر ضروري وهو انه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا
بينه وبين ساير الضروريات واللازم باطل لانا نفرق بين وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وانه لو كان
ضروريا لما خالفه [illegible] ولا يرد ان الا على القول بكون العلم به ضروريا لا مطلقا انه يرد
على الاول ان الفرق انما هو من جهة تفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة المؤانسة ببعضها دون بعض
وعلى الثاني ان الضرورة لا تستلزم عدم المخالف كما وجد في السوفسطائية وانما هو من جهة تعنت وعناد

تنبيهات

تنبيهات الاول انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور انه ضروري وعن الكعبي وابو الحسين والجويني
وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي الميل الى الواسطة وذهب السيد الى التوقف في موضع والى التفصيل في موضع آخر
وارتضاه الشيخ في العدة والاقرب عندي القول بالتفصيل احتج المشهور بانه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين
واللازم منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة وبغداد وغيرهما مع انتفاء ذلك وايضا لو كان نظريا
لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وايضا يلزم ان لا يعلم من ترك النظر عمدا وقصدا اذ كل علم نظري
فان العالم به يجد نفسه اولا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة ويمكن دفع الاول بانا نمنع
الاحتياج الى توسط المقدمتين في المتواترات مطلقا نعم يتم فيما يحصل القطع من جهة التواتر اضطرارا فان المتواترات
على قسمين قسم منها ما يحصل بعد حصول مباديها اضطرارا وبدون الكسب كالمشاهدات والضروريات الدينية ووجود مكة
وبغداد وامثال ذلك ومنها ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية التي لابد ان يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب
وملاقات اهل العلم والاستماع منهم اصولية كانت او فرعية ولا ريب ان التتبع او استماع الخبر يتدرج في حصول
الرجحان في النظر الى حيث يذعن المتتبع على حصول العلم بملاحظة المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة
ومنوطة بالحس وان هؤلاء الجماعات الكثيرين لا يتواطؤن على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا
متواتر نظري ومن علامات النظري ان بعد حصول العلم لو غفل اذا ذهل عن المقدمتين حين تزلزل القطع
ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو ما يحصل في كثير من المتواترات بخلاف الضروري فالضروري وان كان يتوقف لا محالة
على المقدمات لكنه لا يحتاج الى المراجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا فان كان مراد المشهور ذلك
فمرحبا بالوفاق وان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقا فهو مكابرة والى ما ذكرنا ينظر كلام سيدنا
المرتضى عليه الرحمة حيث قال ان اخبار البلدان والوقايع والملوك وهجرة النبي ص ومغازيه وما يجري هذا المجرى
يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله تعالى ويجوز ان يكون مكتسبا من افعال العباد واما ما عدا ذلك
مثل العلم بمعجزات النبي ص وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة ع فنقطع على انه مستدل عليه وهذا

في كتابه المستصفى ان ق العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة

حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا

كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم

لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين

بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطها وافضائها اليه وقال الغزالي ان الحاصل علامة انه ليس اوليا ولا كسبيا

بل من قضايا التي قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وان تمد التدليل فيما ذكرنا تعرف انه ليس في هذا

التفصيل وان في ما ذكرنا من التفصيل والظاهر ان ما ذكره الغزالي نوع من النظري بلا واسطة ولذلك سلب الغلابة في تسميته

القول بالنظرية اليه ولعل مراد الغزالي انه من نظريات العوام فانهم وان استفادوه من المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا

بها بكيفيتها المرتبة في نفس الامر فكان الغزالي قسم النظري الى قسمين بالنسبة الى الناظرين وهو في الحقيقة تقسيم للنظري

لا للنظري فكانه قال العالم والعامي كلاهما مساويان في النظر فيما يكون فيه من باب النظريات الثاني انهم

انهم بعدما عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق بامور تشترط في تحقق هذا الخبر الذي يفيد العلم

بنفسه امور منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع اما الاول فهو كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع

معه في العادة تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا واستواء الطرفين

والواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات حد هذه الكثرة المذكورة وذلك فيما لو حصل هناك اكثر من طبقة والا فلا

واسطة ولا تعدد في الطبقات وزاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه بل يكفي في حصول العلم من اجتماعهم

وان كان بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين واقول الكثرة المذكورة التي شرطها هنا ان كانت ماخوذة

في ماهية المتواتر فالتعريف مختل لعدم دلالته على ذلك اذ مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم وعدم

في الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذ حصل العلم وعدم ~~في الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم~~ الخبر لمكان صدقهم

وصلاحهم وثقتهم بسماع انضمام حال نفس الخبر فيحصل العلم ويصدق الحد عليه ذلك فيكفي في تحقق التواتر وان

لكن ماخوذا في ماهيته فما معنى قولهم انه يشترط في حصول التواتر وتحققه كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اذ ذلك

هو التفصيل الذي اشرنا اليه وارتضاه الشيخ في العدة والظاهر ان القول بتوقف المذهب اليه ليس انما هو في التقسيم

الاول من الضروريات وهذا التوقف الكسبي القائل في ان العلم هل حصل بجعل الله تعالى اضطرارا من غير الشيخ ان العبد

بعد حصول المقدمات او حصل من جهة كسب العبد والقائل في المقدمات من كون المخبرين عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا

عن حس وان لم يكن متفطنا بها حين حصول العلم اذ يصدق حينئذ ان العلم ناش عن الكسب وان لم يتفطن بالمكتسب عنه

حين العلم اذ لا فرق بين المعلومات الموصلة الى المطلوب اذا كانت حاصلة بالعلم الجلي او التفصيلي فان من اسس اساسا

واصل اصلا وقاعدة يتفرع عليه فروع كثيرة فقد اكتسب في ذلك فكلما ترتب عليه نتيجة تعده على ما اصله

به اجمالا يصدق انه من كسبياته وان احتمل ايضا ان يكون مع ذلك انما العلم في وقته بفعل الله ومجرى عادته

عقيب اخبار هذا العدد من المخبرين ومما ذكرنا ظهر ان المتواترات بعد العلم بالتواتر كيف يمكن ان يكون نظريا فضلا

عن ابتداء الامر واما الدليل الثاني ففيه ان العوام والصبيان كيف لهم معلومات نظرية بالضرورة وانهم يستفيدون

ذلك من المقدمات وترتب في نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة لكنهم لا يتفطنون بها من حيث كونها

المقدمات العادية لا يشكل عليها ولا دقة بحيث لم يحصل للعوام والصبيان بل هذا العالم وان كان على صبي آدم غالبا

المقدمات العادية التي يفهمها اكثر العقلاء والا فلا نجد احدا من غير العلماء والاذكياء يعلم خره من نفعه وخيره

من شره مع ان ذلك مبني على قاعدة ادراك الحسن والقبح العقلي ولزوم الاجتناب عن المضار وحسن ارتكاب المنافع

والنظري هو ما كان العلم به موقوفا على المقدمتين لا ما العلم بها ونظير ما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث

فلا يعد وضع القائلون بكونه نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمات والتالي باطل لانه

يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس وان هذه الجماعة لا يتواطؤن على الكذب ويجب منع التوقف على ذلك

اذ العلم بالصدق ضروري حاصل بالعادة ووجود صورة الترتيب للمقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على ان

مثل ذلك موجود في كل ضروري فان قولنا الكل اعظم من الجزء يمكن ان يرتب لان الكل مشتمل على جزء آخر غيره

وما هو كذلك اعظم ومما ذكرنا من بيان التفصيل يعرف حقيقة الحال وان الحق التفصيل وان ما ذهب الغزالي الذي نقل عنه

ولكنه

من معجزات النبوة عندهم والافلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول العلم بالمتواتر بعد ما اخذوا افادة العلم بنفسه
في تعريفه فان ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم به على شرط آخر كما لا يخفى وكيف قولهم ولا يشترط في حصول التواتر
كون المخبرين في الكثرة الى حد معين بل المعتبر اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار المحل والاصطلاح في التواتر فما معنى تقييده
بكونه حدا يمتنع تواطئهم على الكذب وما وجه تحقيقه التعريف عن لفظ الكثرة اذ المراد كثرة بحاجة لا الكثرة مطلقا
حتى يشمل الثلثة مع انه مما يناقش في صدقه في الثلاثة ليكفى فلا يمكن ان يقى ان الثلاثة ليست كثيرة واما ان يراد
به الكثرة المقيدة بما ذكره وح فنقول ان اريد من امتناع تواطئهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر
~~من لوازم الخبر وعن كل شيء في انهم لا يتوقون به لا يلائم تخصيصهم الاحتراز بما كان العلم من جهة القرائن في جهة~~
عن لوازم الخبر وعن كل شيء فلانهم لا يتقولون به لا يلائم تخصيصهم الاحتراز بما كان العلم من جهة القرائن في جهة
عن لوازم الخبر بل لا بد ان يحترز ايضا عن القرائن اللازمة للخبر ليصدق فالمتواتر حينئذ ما كان افادته العلم من جهة الكثرة وبغير
مع انه ليس لذلك معيار معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما ولذلك لم يعين الجمهور للمتواتر عددا خاصا وان
اريد امتناع تواطئهم على الكذب بملاحظة خصوصيات الموضع وتفاوت لوازم الخبر فيرجع حده الى ان حد الشرط
لمحض ادراج قيد الكثرة اذ امتناع تواطئهم على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم بنفسه فيفيد العلم فرجع
الكلام فيه الى البحث الاول وان الشرط يخل للزوم ادراج قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا يغني عنه وبالجملة
كلماتهم هنا في غاية الاختلاف فالاولى ما ذكرنا سابقا فالذي يحضرني من كلام القوم ما يوافق ما ذكرناه التعريف
الذي اختاره سيد المحققين قدس سره في شرح التهذيب حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا في
الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم واما الثاني فهو كون السامع غير عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون
قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط مما اختص به سيدنا المرتضى قدس سره ووافقه المحققون مما
ما ذهب اليه شرطا وجيها وبذلك يجاب عن كل من خالف الاسلام ومذهب الامامية في انكارهم حصول العلم بالتواتر
من معجزات النبي صلى الله عليه وآله والنص على الوصي وذلك من الشرط قبله حيث خلاف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن حصول العلم له الا مع

رجحه / ١

تخليه عما تشغله من ذلك الا ان الثالث اختلفوا في اقل عدد التواتر والحق انه لا يشترط فيه عدد وهو محق الاكثرين
فالمعيار ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف الموارد فرب عدد يوجب القطع في موضع دون الآخر
وقيل اقله الخمسة وقيل اثنى عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل غير ذلك وحججهم وكيد ما لا يليق
لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكرها فيها وقد شرط البعض الناس فيها شرطا آخر لا دليل عليها وفسادها واضح
من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من شرط الاسلام والعدالة ومنهم من شرط ان لا يحويهم بلد لا يمتنع تواطئهم ومنهم من
اشترط غير ذلك والكل باطل وذهب بعضهم الى الشيعة اشتراط دخول المعصوم فيهم وهو افراد او شبهه بالاجماع اذا تكثر
تتميم
الاخبار في الوقايع وتختلف لكن اشتمل كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر
المشترك بسبب كثرة الاخبار يسمى ذلك متواترا بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي عليه السلام وجود حاتم فقد روي عنه
انه قتل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر كذا وهكذا وكذا عن حاتم انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا
وهكذا فان كل واحد من الحكايات الاول يستلزم شجاعته عليه السلام وكل واحد من الحكايات الاخر يتضمن جود حاتم لان الجود
المطلق جزء الجود الخاص وفيه مسامحة لان الجود وصفه للنفس وليس من جملة الافعال التي تضمنه بل هو مبدؤها وعلتها فكذا
يتضمن باب الاستلزام وتحقيق المقام ان التواتر يتصور على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان
ذلك اللفظ تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات على تقدير تواتره كما ادعي او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه
ولفظ الثاني اني تارك فيكم الثقلين لوجود التفاوت في سائر الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر
بلفظين مترادفين او الفاظ مترادفة الهر طاهر والسنور طاهر والهر نظيف وهكذا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف
الالفاظ المترادفة والثالث ان يتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل وان كان دلالة بعضها بالمفهوم
والاخرى بالمنطوق وان اختلف الفاظها ايضا مثل نجاسة الماء القليل بقدر كر لم ينجسه شيء بل لم يتم ذلك على وجه فما كان
النجاسة في تلك الاخبار مختلفة كما في قوله عليه السلام ولا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه الماء
وقوله عليه السلام حين سئل عن الوضوء في ماء دخل فيه الدجاجة التي وطئت العذرة لا الا ان يكون الماء كثيرا قدر كر

الماء بالفضل ... من ليس الا ... في ... ان يتواتر ... في ... بالمفهوم ... كثير [illegible]

وهكذا فان للطرب ابتة الى الماء القليل وهو انفعاله امر مستقل مقصود بالذات لانه قدر مشترك منتزع
من امور فان الحكم لمفهوم الماء القليل لا لخصوصيات افراده التي تشترك فيها هذا المفهوم وذلك لكيفية الحكم من
ان يكون الاخبار منحصرة في بيان هذا المطلب المستقل او مشتملة على بيان مطلب آخر ايضا والرابع ان يتواتر الاخبار بدلالة
تضمنية على شيء مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك الاخبار مثل ان يخبر احد ان زيدا
اليوم ضرب عمروا وآخر انه ضرب بكرا وآخر انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل حد التواتر مع فرض الواقعة واحدة فانه
يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يحصل العلم بالمضروب وكذلك لو اختلفوا في كيفيات الضرب ومن ذلك ورود الاخبار
فيما يحرم على الزوجة من الميراث بان تواتر ان حرمانها في الجملة متيقن لكن الخلاف فيما يحرم عنه فالقدر المشترك هو مطلق
الحرمان الموجود في ضمن كل واحد من الحرمانات ومنها ان يتواتر الاخبار بدلالة التزامية بكون ذلك المدلول الالتزامي
قدرا مشتركا بينها مثل ان ينهى الشارع عن التوضي عن مطلق الماء القليل اذا لاقاه العذرة وعن الشرب عنه
اذا ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقاه الميتة وهكذا فان النهي عن الوضوء في عرف الشارع يدل بالالتزام
على النجاسة وهكذا الشرب والاغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة الماء القليل بذلك والخامس ان يتحقق الاخبار بذكر اشياء
يكون مستلزمات لملازم يكون ذلك اللازم منشأ لظهور تلك الاشياء مثل الاخبار الواردة في غزوات علي ع وما ورد
في عطاء حاتم وذلك يتصور على وجهين الاول ان يذكر تلك الوقايع بحيث يدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة
مثل ان يذكر غزوة خندق وخيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدورها بهذا التفصيل والتطويل والمقام الطويل
والكرارية من جرت الفرار الا عن شجاع قوي بطل بالغ اعلى درجة الشجاعة وهكذا غزوته في احد وفي الاحزاب
وغيرهما فاجتماع هذه الدلالات تحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشأ لهذه الآثار وهكذا عطايا في
حاتم والفرق بين هذا وسابقه ان الدلالة في الاولى مقصودة اصلا وان دل عليها تبعا فحصول العلم فيما نحن فيه
من ملاحظة كل واحد من الاخبار لم يلاحظ كل منها بالآخر والثاني ان يذكر تلك الوقايع لا بحيث يدل على الشجاعة
مثل ان يأتي فلانا قتل في حرب كذا رجلا وقال آخر انه قتل في حرب آخر رجلا وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم

بان شنيع الملك الاجماع ناش عن ملكة نفسانية هي الشجاعة وليس ذلك بمجرد الاتفاق ومع ذلك لو يحصل القطع من
مجرد ذلك وكذا في قصة الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقايع على النهج السابق هو كلي السبق والاعطاء وهو غير
الشجاعة ولا الجود ولكن الحاصل من الملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكة وليس من قبيل الجود من باب الدلالة
التضمنية فنقل عن هذا وخلط عليه الفرق بين الجود والعطاء وليس كلام العضدي ناظر الى هذا الوجه حيث قال واعلم ان
الواقعة الواحدة لا تقتضي السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو المتواتر لان
آحاد ما صدق قطعا بل بالعادة انتهى والظاهر انه فرض المقام خاليا عن وجه يدل على الشجاعة بالالتزام مع هذا
الفرق فالامر كما ذكره من عدم دلالة كل واحد من الوقايع على الشجاعة والسخاوة فلذلك قال بل القدر المشترك
الحاصل من الجزئيات يعني الحاصل من مجموع ملاحظة الجزئيات لا كل واحد منها هو الشجاعة والسخاوة لا فاردتها بكثرتها
الملكة النفسانية واما قوله لان آحادها صدق يعني ان التواتر في سائر الاقسام لا ينفك عن صدق الآحاد منها
المتواترة في الصدق بلا شبهة وان كان في جهة الدلالة الالتزامية الحاصلة مع كل منها او التضمنية الحاصلة مع كل منها كما
في الصورتين المتقدمتين واما في ذلك فلا تستلزم صدق احد من الوقايع فضلا عن جميعها ولكن بالعادة تحصل العلم بالقدر
المشترك يعني انها قدر مشترك في كونه لازما لها وهو الشجاعة او السخاوة عن سماع تلك الواقعات وان لم يحصل العقل
بصدق احد من الواقعات بعنوان القطع اذ لا مشترك بينهما في الدلالة والقدر المشترك انما يحصل من جميعها وهذا وظاهر
من العضدي في هذا المقام انه حصر المتواتر المعنوي في الوجه الثاني من الوجهين ومقتضاه انه يحصل بمجموع الآحاد الدلالة
على القدر المشترك بعنوان القطع لان الدلالة الحاصلة في كل واحد من الآحاد ولكن القطع حصل بمجموعها والاولى كان
اللازم عليه ان ينبه على ان ذلك مناقشة في المثال مع ان المثال الذي ذكره قابل لكلا الوجهين كما عرفت
وادخال الوجه الاول تحت المتواتر اللفظي وكذا بعض ما تقدم من الاقسام مشكل على هذا التعميم في اسم المتواتر
بجميعها فسمها ان احدها ان يدل آحاد الاخبار على شيء بوجه كثرتها مع دلالتها على ذلك الشيء القطع
بحصول ذلك الشيء وذلك كما عند الوجه الثاني من القسم السادس من الاقسام والثاني ان يحصل من مجموع آحاد متكثرة

الدلالة على النشر وكان مقطوعا بها ويمكن ان يمثل للوجه الثاني بالاخبار التي وردت في نجاسة الماء القليل
بالخصوصيات المعينة من جهة النجاسة ومن جهة الماء مما فان بملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع بانها يدل على
انها نجاسة مطلق الماء القليل بل الظاهر ان الحكم كذلك ولو كان الحكم بالنجاسات المخصوصة المخصوصة كان واردا
في مطلق الماء القليل كما هو مضمون بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان
ما ذكروه في تعريف التواتر من اشتراط كونه منوطا بالحس فان اردت ادراج مشترك المعنوي في التعريف فلا بد ان
يقال المتواتر هو ما يكون نقل المخبرين منوطا بالحس وموجبا بنفسه العلم بذلك المحسوس او بالقدر المشترك بين الآحاد
الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس في نفسه وان عرضه المحسوسية بسبب وجوده في ضمن الفرد او بلازمه سواء كان
فهم التزام من جهة كل واحد من الآحاد او من مجموعها فبهذا يندفع الاشكال الذي اورده المحقق البهائي على الاجماع
المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون هذا قسيم الخبر المتواتر والاجماع المتواتر من قبيل اصل الاجماع وفهم
اتفاق آراء الكل ومطابقة آرائهم لاقوالهم فكان هناك الاقوال المحسوسة ومطابقة الآراء مدركة بالعقل
فكذلك الاجماع المتواتر والخبر المتواتر مع بالمعنى الاخير ويمكن ان يقال في الوجه الاول من الوجهين ان العلم
كحصول لخبر محسوس من الافراد مع العلم بعدم تبانيهم مع لازمها الذي دل عليه كل واحد من الآحاد وحصل مع
وكذلك فيما قبله في خبر الواحد ما لم يبلغ الى حد التواتر كثرت رواته ام قلت وقيل ما افاد
الظن وبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن وبالمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة هكذا ذكره ابن الحاجب وقرره العضدي
وقال التفتازاني في تفسيره اي خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا وافاد بالقرائن الزائدة قال
وعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه اقول قد عرفت انهم عرفوا المتواتر
بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم واحترز بالتقييد بنفسه عما لو حصل العلم بالقرائن من الخارجة مما لا ينفك الخبر عنه
عادة كتمزيق الثوب والصراخ والجنازة في المثال الآتي فظاهر ان مدخلية القرائن الداخلة في حصول العلم لا يضر
بكونه متواترا وان كان للكثرة ايضا مدخلية في حصول العلم فاذا كان خبر الواحد بقرينة المقابلة هو ما لم ينته

الى حد التواتر

الى حد التواتر يعني لم يكن مما حصل العلم به من جهة الكثرة فيكون له فردان فرد لا يحصل به العلم اصلا وفرد لا يحصل
العلم به من جهة الكثرة وان حصل من جهة القرائن الداخلة او الخارجة اذ لم يقم دليل على امتناع حصول العلم بخبر
العدل الواحد بملاحظة القرائن الداخلة كما سنذكره او الخارجة كما هو مسلم عند الاكثر فعلى هذا فللخبر الواحد اقسام
كثيرة منها ما يفيد القطع من جهة القرائن الداخلة ومنها ما يفيد القطع من جهة القرائن الخارجة ومنها ما يفيد الظن
ومنها ما لا يفيده ايضا فعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله في كل من القسمين فيكون قسما ثالثا ولا مانع
من تداخل الاقسام وهذا هو ظاهر ابن الحاجب والعضدي فاذا لم يبلغ الكثرة الى حيث يكون له في العادة
مدخلية في الامتناع من التواطؤ على الكذب مثل الثلثة والاربعة والخمسة وان حصل العلم من جهة القرائن الداخلة
فهو مستفيض قطعي وان زاد على المذكورات بحيث يمتنع التواطؤ على الكذب بمثل هذا العدد في بعض الاوقات
ولكن لم يحصل فيما نحن فيه مستفيض ظني ويمكن الحاق الاول بالمتواتر على وجه الاشارة اليه من القول بكون الخبر المحفوف
اذا كان قطعيا متواترا والحاق الثاني بخبر الواحد ويمكن جعلهما قسيمين من خبر الواحد على ما بينا من جعل خبر الواحد
اعم من الظني وبالجملة كلام القوم هنا غير محرر ويرجع النزاع الى ان خبر الواحد الخالي عن القرائن الزائدة هل يفيد
العلم ام لا وعلى الاول قيل مطردا ام لا وعلى الثاني فهل يفيد العلم مع القرائن الزائدة ام لا فهناك اقوال
اربعة واعلم ان القول بافادة العلم مع قطع النظر عن القرائن الزائدة الخارجة والداخلة في خبر غير العدل
لم يعهد من احد منهم وكذلك اشتراط العدالة في الخبر المحفوف بالقرائن الخارجة وجعل نزاعهم في غير المحفوف بالقرائن
الخارجة مخصوص بخبر العدل وفيه اشكال فلنقدم الكلام في خبر العدل الخالي عن القرائن الخارجة فالمشهور عدم افادة
العلم مطلقا وذهب بعض من العامة الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم الى انه يفيد غير مطرد وهذا اظهر لانا نجزم
بالوجدان انا حصول العلم من خبر العدل الواحد بملاحظة القرائن الداخلة المجردة التي لا تنفك عنها عادة وان لم يكن
هناك قرينة خارجة اذا عرفت ان اعتبار القرائن الداخلة لم يخرج من تعريف خبر الواحد ولكن ذلك لا يطرد كما هو المشاهد
بالوجدان بل لا يسعه القول بحصول في خبر غير العدل ايضا وما استدل به الخصم من الاطراد العدل من انه لو لم يفد العلم

لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن وانه لم يبطل للاجماع
فالمعتمد خلافه فهو باطل لان الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع ولمنع تعلق النهي بالعمل بالظن في الفروع
انما هو في الاصول كما مر وسيجيء ودفع الجمهور بوجوه ثلثة الاول انه لو حصل بلا قرينة يعني خارجية لكان عاديا
اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله العادة بخلق شيء عقيب شيء آخر ولو كان عاديا لاطرد كالخبر
المتواتر واستفاء اللازم بين الثاني انه لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين
فان ذلك جائز بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع
النقيضين الثالث لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب
عن الاول منع بطلان التالي ان اراد انه لا يفيد القطع اذا فرض صورة اخرى مثله اذ نحن نقول في الصورة
التي فرض كون خبر الواحد مفيدة للعلم من جهة القرائن الداخلة انه اذا فرض مثل هذا الخبر في موضع آخر لم يتفاوت
ونفيه القرائن المذكورة كيف يفيد العلم فان اراد من عدم الاطراد عدم الافادة في مثل ذلك الموضع كيف
فممنوع وان اراد في جميع افراد خبر الواحد فلا يضرنا كالمتواتر فانه كيف يختلف باختلاف الموارد كما مر جوابه فكذا
ارادوا من الاطراد وجريان العادة في المتواتر فيرد نظيره فيما نحن فيه وقد يورد على هذا الدليل بان دعوى
الملازمة لغو اذ لو كان عقليا لثبت الاطراد بطريق الاولى وارادة نفي كون ذلك على سبيل الاتفاق من ذلك
يا باه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب آه وفيه ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم لما جعلوا عدم العلية وترتب
المعلول عنه فهم ان الامر منحصر في كون الترتب عاديا وكونه بسبب جريان عادة الله به ومقتضاه
المعلول فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا ينافيه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب الى آخره فان
بالنسبة لا محض الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل انما ينهض على القائل بالاطراد ونحن لا نقول به في كل خبر
عدل فيمنع لزوم حصول العلم بالمتناقضين وان هذا الفرض غير متحقق كما مر نظيره في شبهة السومنية في
المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى حصول العلم بخبر القرائن الداخلة واخر بنقيضه ظهر ان احدهما خطأ في

في دعوى

في دعوى العلم وذلك ادعى او لا حصول العلم ثم ظهر له العلم بنقيضه بخبر آخر فظهر له ان ذلك جائز بالضرورة بل واقع
وان اراد بمجرد صدور خبر عدلين في طرفي النقيض فهو كذلك لانا نقول بحصول العلم منهما وان اراد حصول العلم
لاحد من خبر بسبب القرائن الداخلة وللاخر بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن ذلك كاشف عن الخطأ في دعوى العلم
ونظيره في البراهين غير محصور وعن الثالث ان اراد انه حصل به العلم للمخالف بالاجتهاد كيف يعذر ان لم
يحصل خبرنا وخرق الاجماع على خلافه باطل قطعي وان اراد لو لم يحصل العلم به للمخالف فهو كما ذكره من جواز
ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بشيء ولا يحصل للآخر وكل مكلف بما حصل له والظاهر ان الدليلين الاخيرين
في مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقرائن الخارجة فالاظهر وفاقا لجماعة انه قد يفيد القطع وذهب
قوم الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج
المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذلك الملك واكابر مملكته فانه يحصل العلم بصحة الخبر
ويعلم بموت الولد وجدانا ضروريا لا يعتريه شك وريب بل قد يحصل من دون ذلك واما ما اورد عليه من التشكيك
ومنع العلم اذ لعله غشي عليه او ان ولدا آخر له قد مات او اعتقده المخبر انه المشرف على الموت فجميع انها
احتمالات عقلية لا يعبأ بها في العلوم العادية مع ان القرائن الواقعة بحيث لا يبقى معه هذه الاحتمالات وكذا ما قيل
ان ذلك العلم لعله من جهة القرائن من دون مدخلية الخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل
اللبن من الثدي وكونها فان القرينة قد تستقل بافادة العلم مدفوع بانه حصل الخبر بضميمة القرائن اذ لولا
الخبر لجوز حدوث شخص آخر والحق ان امكان حصول العلم بديهي لا يفيده التشكيك والتمسك بالوجوه الثلثة
المتقدمة والجواب عنها يظهر مما ذكرنا فتامل فلا نعيده ثم ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقرائن القطعية لم يقع
في زمن غيبة الامام وان امكن حصوله للحاضرين المستمعين من الصحابة والتابعين وللمقاربين عهد الائمة عليهم السلام
يمكن انكاره وكذلك الخبر المحفوف بالقرائن الداخلة موجود في امثال زماننا فلم نقف عليه في اخبارنا وما ذكره
بعض اصحابنا كالشيخ ره في اول استبصاره من القرائن المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب والسنة

والاجماع والعقل فهو ليس مما يفيد القطع اذ غاية الامر موافقة الخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدوره ولا دلالته ولو فرض كون مضمونه قطعيا بسبب شيء من تلك القرائن فهو الخبر المقترن بالقرينة الدالة على صحة مضمون الخبر الصحة نفس الخبر وموضع المسئلة انما هو الثاني فاخبارنا اليوم كلها ظنية الا ما ندر وخالفه الاخبارية في ذلك وادعوا قطعيتها مما لا يصغى اليه ولعلنا نتكلم في ذلك بعض الكلام في باب الاجتهاد والتقليد

اختلفوا في حجية خبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للعلم بصدق نفسه وبصدق مضمونه وان كان نصا في الدلالة وانما قيدنا بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا باعتبار موافقته الدليل القطعي ولم يتعرضوا لها للخلاف فيه لعدم فائدة مهمة في الخلاف من حيث حجيته نفسه مع ثبوت قطعية مضمونه وقد يكون هو بنفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا باعتبار كون دلالته ظاهرا لا نصا وخلافهم في هذا المقام ايضا ليس فيه بل النزاع في جواز العمل به هو النزاع في جواز العمل بالظن مطلقا واما الخبر الذي كان صدقه قطعيا بنفسه ومضمونه ايضا فخروجه عن البحث ظاهر فالحق البحث فيما لم يحصل العلم به من حيث السند والمضمون معا والحق انه يجوز التعبد به عقلا اي لا يلزم من تجويز العمل به محال ذاتي ولا قبح بلا خلاف فيه بين اصحابنا الا ما نقل عن ابن قبة وشرذمة من الناس المتكلمين بانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وانه لو جاز التعبد به في الاخبار عن المعصوم لجاز عن الله تعالى ايضا والجامع هو كون الخبر عادلا في الصورتين وفيه ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان للمحرمات مفاسد ذاتية وكذا الواجبات وربما يحرم شيء لكونه سما او موجبا لفساد في العقل او الجسم كالخمر والميتة الموجبتين للقساوة وظلمة القلب وغير ذلك من خواصها ولا يزول بالجهل فاذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا نامن عن الوقوع في تلك المفسدة فتجويز العمل به مظنة الوقوع في الهلكة ويمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان الشارع الحكيم جوز لنا اخذ اللحم عن اسواق المسلمين وحكم بالحل وان لم نعلم كونه مذكى وكذلك رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فعلم من ذلك انه تدارك تلك المفسدة بشيء آخر من الثواب من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة وسائر التكليفات فلا مانع

من انه يجوز العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب ثم اختلفوا في جواز العمل به شرعا والمراد بهذا الجواز هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب لانه اذا جاز العمل به شرعا فلا بد ان يجب اي العمل على مقتضاه بمعنى الوجوب في الواجب وبمعنى الاستحباب في المستحب وهكذا والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مذهب جمهور المتأخرين خلافا لجماعة من قدمائنا كالسيد وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس والحق انه يدل على ذلك الشرع والعقل كلاهما كما سيجيء خلافا لجماعة حيث انكروا دلالة العقل عليه لنا وجوه الاول قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوأ حالا من الفاسق وهو واضح الفساد وهذه ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندي انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان جائكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلا او جاء ولكن خبر العادل فالمطلوب داخل في المفهوم وان لم يكن هو هو وفيه اولا ان ظاهر الآية ان جائكم الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم يجئ الفاسق بالخبر لا ان لم يجئ خبر الفاسق وثانيا ان المراد بالتبين وان لتثبت لظهور حال خبر الفاسق فكانه قال تبينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين حال غير الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين لا خبر العادل للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان مقدم المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق بحيث يشمل عدم خبر اصلا ومجيء خبر عادل فيندرج وما يليه لا يجب تبيين خبر الفاسق بحيث يشمل ما لو لم يكن هناك خبر اصلا او كان ولكن كان خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه مع ان ذلك خروج من حقايق الكلام وترك للعرف والعادة بمجرد احتمال كون السالبة منتفية الموضوع ولا ريب انه مجاز لا يصار اليه وقسمة المنطقيين السالبة الى الموجود الموضوع والمنتفي الموضوع لا توجب كونه معنى حقيقيا لها عرفا والكتاب والسنة انما ورد على مصطلح اهل اللغة لا مصطلح اهل الميزان والاعتماد على مفهوم الوصف فانا وان لم نقل بحجيته في نفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مباحث

وعلى فرض كونها بصورة مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا كلام في ان حجية مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من حجية هذا
المورد من المفهوم الشرطي نعم لو جعل معنى الآية ان كان المخبر فاسقا فتبينوا لكان ذالك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف
الظاهر وكيف كان فنتيجة الاستدلال بالآية والخدشة في الاستدلال بان المفهوم نفي وجوب التبين وهو لا يدل
الا على جواز العمل والمقصود اثبات الوجوب ولا وجه لها لما اشار اليه من منع الجواز ولعدم القائل بالفصل فمن
قال بالجواز قال بالوجوب وسيجيء تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما يتمشى على قول من جوز العمل بالمفاهيم
وبالظن الحاصل من الظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث السابقة التحقيق فيهما وستعرف في التنبيه الآتي
واعترض ايضا بان سبب نزول الآية ان رسول الله ص بعث وليد ابن عقبة ابن ابي معيط الى بني المصطلق
مصدقا فلما قرب الى ديارهم ركبوا مستقبلين فخشيهم مقاتلية فرجع واخبر رسول الله بانهم ارتدوا فنزلت
الآية وايضا التعليل بقوله ان تصيبوا الى آخره يجري في مثله لا مطلق الخبر والمقصود اثبات حجية مطلق
الخبر الاول مردود بما حققناه سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق وبنبأ نكرتان تدلان على العموم كما
لا يخفى اذ لو كان المراد الخصوص لناسب العهد والتعريف باللام والثاني بان التعليل لبيان ان خبر الفاسق
معرض لمثل هذه المفسدة العظمى لانه كذالك مطلقا وفي جميع الافراد وذالك لا يوجب اختصاص التبين بمثل
هذه الواقعة وغيرها بخبر العادل عملا بالعلة المفروضة في المنطوق وقد يعترض ايضا بان العمل بخبر العدل لا يصح
في مورد نزول الآية لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد في الارتداد فلا يدل على حجية خبر العدل مطلقا
هذا فالنكتة في ذكر الفاسق التنبيه على فسق الوليد وتعييره عليه والا فكان يكفي ان يقول ان جاءكم احد
دخره وفيه ان عدم جواز العمل بخبر العدل في الرد لا يضر بحجية المفهوم لامكان التخصيص يعني اخراج المورد عن عام المفهوم
بدليل خارجي والمناسب للتصريح هو التعريف والعهد فالعدول عنه [illegible] ذكر مثل احد [illegible] يدل على ان ذالك
من جهة اعتبار المفهوم مع ان عدم قبول خبر العدل الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه آخر بخلاف خبر الفاسق
فانه لا يقبل اصلا فكأنه اريد ان جاءكم فاسق بخبر ولو كان خبر الارتداد فلا تقبلوه اصلا لا منضما ولا منفردا

الا مع

الا مع التثبت بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة فمطلقا واما في الردة فمع انضمام الغير والثاني
قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا الى آخره وجه الدلالة انه اوجب الحذر عند انذار الطائفة
للاقوام وهو يتحقق بانذار كل طائفة من الطوائف لقومهم ولما لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر
فلفظ الطائفة اولى بعدم الدلالة بل الظاهر ان الفرقة يطلق على الثلثة فيصدق الطائفة على الاثنين
بل الواحد ايضا ولا يضر جمع الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا في شموله للواحد ايضا لانه عبارة عن الطوائف ولا يلزم
من ذالك لزوم الاعتبار للانذار من جميع الطوائف لصدق حصوله بانذار كل واحد منهم كل واحد من الاقوام ثم
يصدق حصوله بملاحظة كل واحد واحد منهم بالنسبة الى قومهم وكيف كان فالمقصود بيان حجية الخبر الواحد لا حجية
مجرد خبر رجل واحد مع انه لا قائل بالفرق في جانب المنع واما دلالة الآية على وجوب الحذر فلان التهديد
المستفاد من كلمة لولا يدل على وجوب النفر وتعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه وكذا التعليل بالانذار
ومن المستبعد جدا وجوب الانذار وعدم وجوب الطاعة المستمع بل المتبادر وجوب الاطاعة للمنذرين
والمتمم في وجه الدلالة ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله تعالى فلا بد من اخراجها عن ظاهرها واقرب مجازاتها
الطلب الذي هو من معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد لما بيناه في مبحث الامر وقيل ان اقرب
مجازاتها مطلق الطلب ويحمل على الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي له يجب
والا فلا يحسن ورد بان ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي موجودا قطعيا او ظنيا واما مع احتمال وجود المقتضي
فربما كان الحذر مندوبا كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس من خوف حصول البرص فوق كلهم ولكن لا معنى لاستحباب
الحذر هنا بمعنى ان يقال يستحب الحذر عما انذر به بخبر الواحد بمعنى العمل به لو لم يحصل مطلقا فانه قد يكون خبر الواجب
الا على الوجوب ولا معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان يقال يستحب ان يعمل بهذا الواجب
وكذالك لا يصح حمل الطلب على القدر المشترك بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الطائفة اذا حصل منه الظن فان
مفاده استحباب الحذر عن الانذار الظني الحاصل على سبيل الايجاب فحاصل الكلام ان القول باستحباب العمل

بخبر الواحد المفيد للوجوب مع انتفاء الوجوب على معناه الحقيقي مما لا يقبله المرتجي قد يحصل وقد لا يحصل ومراتب

كلمة لعل لذلك ويمكن ان يحمل حكاية عن حال المنذرين فانهم يترجون لحصول الحذر وما يقال انه لا يدل الا على

وجوب الحذر عند الانذار وهو التخويف فهو اخص من المدعى مدفوع لعدم القول بالفصل ومانه يثبت بذلك غيره

بطريق الاولى اذ اثبات الحرمة والوجوب اصعب من الكراهة والاستحباب للمسامحة في دليلهما دون الاولين و

لو فرضنا للاصل وكان احتمال الاولين له وقد اعترض على الاستدلال ايضا بان مقتضى الاية الوجوب الكفائي

على كل فرقة ولا يقول به احد واجيب بانه تخصيص لدليل والاولى ان يقال ان المراد بالفرقة في الاية الجماعة

القليلة التي تحتاج الى عذر مستقل مثل بني حرب وابني اسد ونحوهما لا بمحض الصدق عليه الفرقة لغة ليتم الوجوب

الكفائي في الكل واعترض ايضا بامكان حمل التفقه على التفقه في اصول الدين وهو ضعيف بعيد لان المفهوم منه

في العرف هو الفروع مع انه ابهم بالتهديد على ترك التنفر فيه لاستقلال العقل فيه غالبا دون الفروع مع ان الخطاب

متعلق بالمؤمنين والتفقه فرع كونهم مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين بما يعتبر في الايمان واعترض ايضا بان التفقه

ظاهر في الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا يدل الآية الا على لزوم عمل المقلد بفتوى المجتهد وهو خارج عن البحث

وهو الفقه واجيب بمنع ثبوت كونه حقيقة في ذلك في عرف الشارع بل هو اصطلاح جديد فيحمل على معناه

اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق على سامع الخبر ونقله مع انه مستلزم لتخصيص القوم بالمقلدين وهو تخصيص مجاز

نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر من التفقه والانذار هو المعنى للافتاء لا نقل الخبر فتامل وهذا كله مبني على المشهور في تفسير

الاية واما على التفسير الآخر وهو ان يكون المراد بالطائفة المجاهدين وان يكون التفقه واجبا على المتخلفين

فيمكن توجيه الاستدلال ايضا بملاحظة ما سبق كما لا يخفى والثالث قوله تعالى والذين يكتمون ما انزلنا من

البينات والهدى الآية فان المنقول عن النبي والائمة من الهدى ويظهر وجه الاستدلال مما عرفت

من التقرير فان الظاهر من وجوب اظهاره انه يجب قبوله مع الاستماع لئلا يلغو وجوبه والرابع استقرار العمل بخبر

الواحد في زمان رسول الله وعمل الصحابة عليه من غير نكير وذكر الائمة والصحابة وقائع كثيرة وذكروا

ومن

ع [illegible] مع

فيها عمل الصحابة به يحصل من مجموعها العلم بالقائم الكاشف عن رضاه ص به وكونه حينئذ كان يرسل الرسل والولاة

الى القبائل والاطراف لتعليم الاحكام بدون اعتبار حد التواتر وكذلك اصحاب الائمة ع ومن يليهم من اصحابنا القدماء

كان طريقتهم رواية اخبار الاحاد وتدوينها وضبطها والتعرض لحال رجالها وتوثيقها وتضعيفها وتقرير

الائمة ع على ذلك لامرهم بالعمل بها كما يستفاد من تتبع اخبار كثيرة لا نطيل بذكرها فليراجع من ارادها في مظانها

بل من الواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان كل واحد من اصحاب الائمة ع المترددين عندهم الآخذين عنهم كانوا يأخذون

الخبر وينقلون الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل الخبر لكل واحد منهم العلم للسامع ومع ذلك كان الائمة ع مطلعين على

طريقتهم ويقررونهم على ذلك واحتمال ان كل واحد كان مع القرائن المفيدة للعلم مما يأباه العقل السليم والفهم المستقيم

فيحصل من جميع ما ذكر ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم اجماع منهم على الجواز فيدل عليه الاجماع وتقرير

المعصوم ع ايضا وصرح بالاجماع الشيخ في العدة حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد

اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او عن واحد من الائمة وكان ممن لا يطعن

في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك

قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل

به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في

تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه

سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه

سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع

الى زمان الصادق جعفر بن محمد ع الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته ع فلولا ان العمل بهذه الاخبار

كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو

والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد

منهم وعمل به بعض المسائل او استعمله على وجه الحاجة لحفظه وان لم يعلم اعتقاده نركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤا
من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه وروايته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد
يجرى هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى ما اردت نقله وقال في النهاية اما الامامية
فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على الاخبار الاحاد المروية عن الائمة والاصوليون
منهم كابى جعفر الطوسى وغيره وافقوا على خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى فنظر
منه ان الى لف انما هو السيد ومن تبعه من بعده ويظهر دعوى الاجماع ايضا من المحقق على ما نقل عنه وبالجملة من
تتبع سيرة السلف وتتبع احوال اصحاب الرسول ص والائمة ولاحظ الاخبار الدالة على حثهم في العمل بكتب اصحابهم
وارجع اليهم والاخبار الواردة في باب علاج الاخبار المختلفة سيما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة العرف
والعادة وجميع ارباب العقول بل مدار العالم ومدار عيش بنى آدم ع غالبا كان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل
بخبر الواحد في الجملة وما يستبعد من انه لو كان العمل بخبر الواحد جائزا وواقعا في زمان الائمة ع لم يخف على
السيد ره مع قربه بزمانهم وكمال فطانته واطلاعه فهو مدفوع باستبعاد انه لو كان وجوب الاقتصار باليقين
لما حصل من مثل الاخبار المتواترة او المحفوفة بالقرينة وكونها ثابتا وكان المنع عن العمل بخبر الواحد طريقة الائمة
ومذهبا لهم لصار شايعا من باب حرمة القياس ولم يخف على مثل الشيخ حتى ادعى اجماعهم على جواز العمل بل التحقيق
ان الاشتباه انما حصل للسيد ره ومن تبعه لما بيننا ولما ان ثبت انه نعم الى مسى الادلة الدالة على حجية الظن
المجتهد في حال غيبة الامام ع من امثال زماننا المتباعدة عن زمان الائمة ع واعلم ان ما تقدم من الادلة
انما يدل على حجية المراد بخبر الواحد فانه هو المتبادر من العبارة والاندار وهو المستفاد من الاجماع الذى
نقلناه واما حجية ما يفهم من الفاظ الخبر والظن الحاصل من جهة دلالته وان هذا المظنون هو المراد وغيره مع
تفاوت ذلك بحسب افهام الناظرين المعاصرين للائمة ع والمتباعدين فهو يحتاج الى دليل آخر من اجماع
على حجية امثال هذه الظنون او غيره من الادلة التى تدل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا فهذه الادلة

دلالتها على حجية خبر الواحد ليس من حيث انه خبر الواحد ولا تشمل جميع الازمان والاوقات بل هى انما تتم في
امثال زماننا وتدل على حجية مطلق الظن وهى حجية ادلة على جواز العمل المجتهد بالظن الا ما اخرجه الدليل في مقابل
قول من لا يجوز العمل الا باليقين او بظن ثبت فيه الرخصة من الشارع والاول اشهر واظهر بل الظاهر من طريقة الفقهاء
هو الاول ولعل وجه تركهم في خبر الواحد وتشديدهم عليه انما هو لاجل اثبات حجيته بذاته من قبل الشارع
ليتم حجيته في زمان امكان العلم ايضا او لاجل دفع توهم حرمة العمل به بخصوصه كالقياس لاجل ادعاء السيد
من الاجماع على الحرمة كما يجيء والا فهذه الادلة تدل على جواز العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم في جواز العمل
بخبر الواحد وكذلك تشديدهم في حجية ظاهر الكتاب لدفع ما توهم الاخباريون من المنع وعلى هذا فقس نظائرها من
المقامات التى تشددوا في حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص العلة ومفهوم الموافقة وغيرها ثم اعلم ان الشيخ
وغيره ذكروا الادلة على ذلك من وجوه واشهرها واقواها انه لا قدر على اثبات حجية الظن بخبر الواحد منها الاول ان باب
العلم القطعى في الاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا في غير الضروريات غالبا ولا ريب انا مكلفون لانا من
المعصومين في التكاليف وليس في غيرها علم ضرورة او اجماعا او حكم العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب
منه لا يفيد الا الظن وكذلك اصل البراءة والضرورة والاجماع والعقل القاطع لا يثبت بها شيء يعتد به في الفقه
غالبا بل انما تثبت بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل منها التفصيلات وعلى هذا فينحصر الامتثال في العمل بالظن
والا لزم تكليف ما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن الحاصل من خبر الواحد فانه لا فارق بين افراد الظن من حيث
هو فاذا حصل منه الظن اقوى من غيره من يجب متابعته بل لا مفر لكونه اقرب بل الظن انما هو حجية ولا خطر
القوة والضعف انما هو بملاحظة كل منهما على حدة لا مجتمعا وقد اورد على ذلك ان انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن
من حيث انه ظن لانه يجوز ان يعتبر الشارع ظنونا مخصوصة بخصوصها لا من حيث انها ظن كظاهر الكتاب واصل البراءة
لا لانها ظن بل للاجماع على حجيتهما وفيه ان حجية ظاهر الكتاب من حيث الخصوص لو سلم معلومية مطلقه لا يثبت الا اقل
قليل من الاحكام كما لا يخفى على المطلع والاجماع على حجية اصالة البراءة فيما ورد في خلافه خبر الواحد اول الكلام

ان لم يدع الاجماع على خلافه وقد اورد على هذا الدليل بانه ضعيف لان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا

لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل ما حصل العلم به من ضرورة او اجماع

نحكم به فما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها

بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او ظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم

ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان ما ذكر يفيد ظنا

ببعض ما حتى يعارض بالظن الحاصل من الاخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم تردد شيء علينا ما لم

يحصل العلم لنا به ولا يحتاج الظن به ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم

به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور

واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالبسملة والاخفات بها في الصلاة الاخفاتية الذي قال بوجوب كل منها

قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت اصل التسمية وعدم

ثبوت خصوص الجهر او الاخفات فلا حرج لنا في فعل شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لاثبات العمل

بالظن اصلا اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله فما لم يحصل العلم به نحكم فيه آه ان اراد منه عدم حصول

العلم الاجمالي لكنه قد عرفت انه خلاف المفروض وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي ففيه ان عدم العلم التفصيلي

لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن بالاتيان به بان يأتي بالمحتملات بحسب

القدرة والاستطاعة فان قيل لا نم العلم الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في امثال زماننا بل انما تكليفنا

هو العمل بالضروريات واليقينيات قلنا ان التكليف بغير الضروريات يقيني فانا نعلم بالضرورة ان في الصلوات

واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها او مطلق مسمى الركوع والسجود كيف مع انا لا يمكننا معرفة

تلك التفصيليات الا بالظنون وايضا الضروريات امور اجمالية غالبا لا يمكن الامتثال بها الا بتفصيلها

فالحكم بنفي التكليف وقطع الدعاوى بثبت وجوبه مثلا بالضرورة او الاجماع ولكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى

الظنون

الظنون التي تشتمل عليها كتب الفقهاء غاية الامر حصول القطع في كيفية ان البينة على المدعي واليمين على من انكر

والتميز بينهما ومعرفة معنى البينة من رجل او امرأة او واحد او متعدد وشرطية العدالة لم لا وان فهله

واي شيء يثبت وان الحكم الى شيء الى غير ذلك مما لا يحصل للفقيه الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من ارتبط

بالفقه قليلا فضلا عن المتدرب فيه وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات والمعاملات والاحكام فمن قال انه

يمكن الاعتماد على علم ضرورة او الاجماع في تحصيل الفقه فقد تغافل ولعله زعم هذا في مقام المجادلة والتدقيق

في نفس الدليل واشتهر بانه لا وجه له واما ثانيا فلان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف آه هذا

اول الكلام لان حكم العقل اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل البراءة قطعيا

اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من النقل والعقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم

انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان اليقين يثبط عن الحكم بالعدم

قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك لكنه ولكن لا نم حصول القطع لبعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح في خلافه

وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه لكنه سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة

فهو كيف ظن مستفاد من ظاهر الاخبار والايات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه منهم بعد ورود الشرع

ثم بعد ورود الخبر الواحد اذ حصل من الخبر الواحد ظن اقوى منه واما ثالثا فلان قوله ويؤكد ذلك آه يرد عليه انها

عمومات لا تفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم ما دل على حجية

ظاهر القرآن لما نحن فيه لانه ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون

الحاصلة من الاخبار وان فرض التواتر في تلك الاخبار فقد مر الكلام في الاستدلال بها واما رابعا فلان قوله اذ نحكم

بجواز تركه بمقتضى الاصل فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ان رجحان غسل الجمعة يقيني ولكن يتردد

بين الوجوب والاستحباب لا ثالث لهما وما ذكره من الحكم بجواز الترك باصل البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم

بالاستحباب ففيه انه لا يلائم ما ثبت يقينا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا عمل بترجيح احاديث

الاصول

وجوب

لكن معرفة حقيقة المدعي والمنكر

ارشاد صح

الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل واما الحكم بسبب الاصل بان الرجحان الثابت بالاجماع ذاجماع لضرورة
لابد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف
على حجية الظن وبالجملة الحكم بالاستحباب بدون الفصل والثابت من الشرع احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع
عن الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر فنفي المنع
عن الترك باصل البراءة فلا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله والاصل البراءة من المنع عن الترك لا الوجوب كون
الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف الحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب
على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده ره وانما المناسب لما ادعى من المثال
هو ان يقال في نجاسة عرق الجنب من الحرام مثلا ان الخبر الواحد الوارد في ذلك او الاجماع المنقول الدال
على ذلك لا حجية في ذلك والاصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمناه من
منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح ومما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالتسمية
والاخفات على ما ذكره وليس اصل الكلام فيما كان الخبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم
بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والتوقيف من الاخبار الواردة فيه في مقابل اصل البراءة وكذا ما
فيما لم يكن هنا وجه منه آه ان اراد ان هذا التخيير الذي هو في ضمن اصل البراءة ذكره دليلا في مقابل الدليل
الظني وهو مقدم فهو فاسد اذ بعد ملاحظة تعارض دليلي القولين لكنه في مقابل اصل البراءة حتى يقال انه
ظني لا يعمل به بل يرجع الكلام فيه الى مثل جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابله هو ادلة التوقف
والاحتياط وهو لا يقول به المستدل لكنه لا يقول به وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بايهما شاء من
القولين وعلى فرض حقية كل منهما يصير واجبا عليه فلا معنى لاصل البراءة ح نظير التخيير بين الرجوع الى المجتهدين
كما مر فان للخصم ان يقول انحصر في وجوب الجهر او وجوب الاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر جزما لا ان
الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني دال على وجوب احدهما فينفيه باصل البراءة فبعد ثبوت التخيير ايضا يثبت

حكم جزما

حكم جزما والتخيير في الرجوع الى الدليلين او القولين غير التخيير في حيث احد المدلولين فيكون مخيرا في اصل المسئلة
كما مر الاشارة اليه مرارا اذا عرفت هذا فاعلم انه لا مناص عن العمل بالظن وانه حجة الا ما صرح الشارع بحرمته
وثبت حرمته من جانبه مثل القياس والاستحسان ونحوهما والعبرة بقوة الظن المعيار هو الرجحان في النظر
فاذا حصل الظن بمدلول الخبر الواحد اكثر مما دل عليه اصل البراءة وغيره فيقدم عليه وذلك ليس من قبيل ما يعرف
الشارع باعتباره من الظنون كشهادة العدلين وغيرها فانه قد يحصل الظن الشديد والاكثر من قول عدلين
ولا يعتبر ذلك لان الشارع جعل الشاهدين من حيث انهما شاهدان مناطا للحكم لا من حيث الظن الحاصل
بهما كالفتوى والاقرار وغيرهما الثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي
البطلان ذكره في النهاية وغيره وتوضيحه ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح
عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله والعمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله او العمل
بمقتضاه والرجحان عبارة ومبداء الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح
او الذم لا بمعنى كون الشيء ذو المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح في لفظ المرجح والمرجوح في تركيب الترجيح بلا مرجح
وترجيح المرجوح المصطلحين عند بعضهم فان الترجيح بلا مرجح ثم وخلافه وذكر ترجيح المرجوح وبالجملة المراد ان القول
والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والقول والعمل بالراجح حسن ووجهه ان الاول فيه شبهة الكذب بل هو كذب والثاني
ولا كذلك ترك الحسن واختيار القبيح واورد عليه بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا
النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء والعمل يجب اختيار الراجح وثبوت وجوب الافتاء لا يحكم به العقل واما
النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعوه على وجوب الافتاء على المفتي مما يخفى فيه
ثم ان الاخباريين الذين يعتبر قولهم في انعقاد الاجماع مخالفون في ذلك ويقولون بوجوب التوقف والاحتياط
عند فقد ما يفيد القطع اقول وهذا الايراد في جانب المقابل مثل الايراد المتقدم في الدليل الاول وكانه افراط بهذا
تفريط واذ قد ابطلنا العمل باصل البراءة ثمة فبطلان التوقف والاحتياط هنا اولى فان القول او العمل لا وجوب

حجّية بين

المقطوع به في الفرعيات اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الآيات مع ان ظواهر ما ليست بحجة عند الاخبارية
ليست الا ظنونا مع ان الظاهر منها اصول الدين مسلمين لكنها مخصوصة بحال الامكان و دعواهم ان الاخبار
قطعية فانهم يعملون بالقطع في غاية الوهن فان عيان وجوه الاختلال في متونها وسندها ودلالتها و تعارضها
الموجبة لعدم الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين بها يغني عن البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسنشير مع انه لا دليل
على حجيتها اذ الآيتان على فرض تسليم دلالتهما فهما من ظواهر القرآن وقد عرفت الحال مع ان آية النفر ظاهرة
في التفقه وآية النبأ معللة بالعلل ولا ريب انه اذا وجد ظن اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد لا يجري العلة

ظن صح

فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على حجيتها مطلقا وفي جميع الاحوال والازمان خصوصا فيما كان هناك اقوى منه لا يقال
ثبوت الاجماع على جواز العمل بها في زمن الصحابة والتابعين يكفي في ثبوته مطلقا لعدم القول بالفصل لانا نقول
اولا لم نعلم الاجماع على عدم القول بالفصل بل بعضهم منعوا عن ثبوت الاجماع الا في الصدر الاول فيفرق بين
الزمانين وثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما هو اذا لم نعلم مستند المجمعين ونحن علمنا ان مستند المجمعين
من جانب القول بالحجية هو الآيتان والاجماع وقد عرفت حال الآيتين واما الاجماع فلم يثبت الا في الصدر الاول
ولا منع من كالتمسك بعدم القول بالفصل لاحد شطري الاجماع المركب اذ تحقق ذلك الشطر انما هو بهذه
البسيط ولم يتحقق الا في هذا القدر فليعلم ذلك وبالجملة عدم امكان القطع في الفقه في امثال زماننا غالبا
مما لا يجوز انكاره في غير الضروريات والقطعيات لا يكفينا كما اشرنا واما العمل بالتوقف او العمومات يحتاج الى
دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه بالاخبار الدالة على ذلك فنقول عدم العلم فمع ان ذلك الاخبار لا تفيد القطع
كما بين لعدم تواترها معارضة بما دل على اصالة البراءة ولزوم العسر والحرج ولو فرض ترجيح تلك الاخبار عليها
فلا ريب انه ترجيح ظني ايضا مع انه قد لا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف كما دار المال بين شخصين ولا
يقتضي الاحتياط اعطائه باحدهما دون الآخر او كان بين يتيمين فان قلت انا لا نتعرض للمال في العمل
ولا الحكم به لاحدهما في الفتوى قلت انه قد يوجب التلف فكيف يجوز ان تقول ان الله يرضى عنك بذلك

وای شئ

وای شئ ذلك على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد فترك العمل بالعمل تعيينا بالعمومات وتركهم
يحتاج الى الدليل فلعل الله تعذبك على عدم الاعتناء وحرمة العمل بالظن لم يثبت من ادلتها بحيث لا يوازي
الظن المظنون في اتلاف مال اليتيم وتعطيل الامر والتزام العسر والحرج فلنذكر مثالا من جهة التقريب فنقول
ان المشهور بين اصحابنا ان لكل من اولاد الابن واولاد البنت من مال الجد نصيب من يتقرب به فالثلثان لاولاد
الابن والثلث لاولاد البنت خلافا للسيد ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام اولاد الجد يقتسمون بينهم
للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور بعد اعتبار الفرق بين اولاد الابن واولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من الفريقين
بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولا دليل لهم ظاهرا الا الشهرة فان جعلنا الشهرة حجة فهو والا فلا بد ان يتوقف
المال ويهلك الايتام من الجوع والتمسك بالاخبار الواردة في ان كل رحم يرث نصيب من يتقرب به لا يعطي الا ان
لكل واحد من الفريقين نصيب والدهم ولا يعطي كيفية القسمة بينهم انفسهم والعمل بعموم آية يوصيكم الله
في اولادكم كما ذهب اليه السيد ومن تبعه انه يوجب الرجوع الى قول السيد في الاعطاء انه في انفسهم لكون
الاولاد حقيقة في ولد الصلب انما هو ظاهر آية ولا حجة فيه عندهم فلا بد للاخباريين من اتيان دليل
قطعي على جواز التوقف والاحتياط وارشادهم ايانا سبيل الاحتياط اذ لو كان الفريقان كلاهما ايتاما صغارا
فقرا لا حيلة لهم في المعيشة الا الاخذ بمالهم وبالجملة من سلك سبيل الفقه واطلع على الكتب ومعاشرة الناس والاحاط
وقايعهم المختلفة ومتقنيها ثم المستفضة وتتبع الادلة ومواردها وتأمل فيها حق التأمل بل وغيرها حق التميز وعرف
الفرق بين زمان المعصوم ٢ او غير زمنه يعلم ان ما ذكره الاخباريون محض الكلام بلا محصل ولو فرضنا في مسئلة قيام

او مع عامل نادر مع

الشهرة في احد طرفي المسئلة وجزء واحد في الطرف الآخر منه من غالبا او دفعي الاخباريين ان يثبت ان ادلة حجية
جزء الواحد تشمل مثل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشهرة فان قال لا اقول بنفي العمل ولا بوجوبه بل التوقف والاحتياط
فاقول كيف تقنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل اقول لك هنا كلاما هو بمنزلة السر المحصل العاملين بالظنون في امثال
ذلك وهو ان العاقل البصير لا بد ان يلاحظ مقادير طرفي الفعل والترك في كل ما يريده ولا تهجم على احد الطرفين

ولذلك لشبهة كثيرة منها الاجتناب عن معاودة عامة الناس لكون غالبهم غير متحرزين عن النجاسات
فان الاحتياط عن النجاسات حتى تكون الاجتناب عن كسر قلوب المؤمنين وتفتيق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك
مما ليس هذا مقام تعداده ايضا لكن اقامة المعروف واعانة الملهوف ودفع المفاسد وقطع الدعاوى بين
الناس والاصلاح بينهم ايضا حسن بل احسن وكذلك الاحتياط في الفتوى والعمل حسن بل احسن وهكذا فاذا دار
عليك مسئلة وتردد امرك بين ان تحكم فيها بما ادى اليه ظنك وان تحتاط فكما تحتاط في الفتوى والعمل بالظن
من جهة ما دلك عليه من الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وبتذكرها تتثبط عن الدخول فيه فتذكر
ح ايضا ما ورد عليك من الاخبار الدالة اقامة المعروف والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق
وان التجنب لتلف الاموال والنفوس وتعطيل الاحكام الشرعية مذموم وعليك ان تحتاط من ان يكون ذلك من جهة
الوسواس وتسويل الشيطان فان الشيطان لعنه الله قد يصير عالما صالحا متنسكا لاجل تقرير الصلاة والعبادة الا ترى
انه يوسوس في الاحكام النجاسات ونية العبادات الى ان يجعل الانسان عاصيا عن طاعة الله تعالى ولا يتعرض لحال
امر الانسان في الاجتناب عن محرمات المالية وحقوق الناس وغيرها فترى الوسواسين مجتنبين عن الطاهر اليقيني بسبب احتمال
قربه بالنجس ولا يحتاطون ابدا من اكل لحوم السوق مع ظهور ان اكثر الجزارين مما لا يعتمد على دينهم وتقواهم بل لا يدرون
كثير منهم مسائل الذبح والتذكية فلعله اكل لحم الميتة غالبا وكذلك لا يجتنبون عن اكل السكر ونحوه من منتوجات اهل الكفر
مع ان الظاهر انهم ملاقوه بالرطوبة وكان عدم التنزه عن النجاسة يوجب الهلاك فكذلك اكل الحرام وهكذا الكلام
في فتوى القصاص فربما يظهر للفقيه لزوم القصاص لحرمة دعوى التنظر الى حال اولياء الدم مع ما بهم من الوجع والالم
وان تركه ربما يوجب زيادة قتل في النفوس وغير ذلك بل اقول لك انه ربما يكون ظن احدهم متاخما للعلم
بل يصير لاحدهم العلم العادي ولا يجري على حكم القصاص فان شاء الله تعالى فلذلك يجب بانه يخاف عن عذاب الله
ان يتبعث حاله للاخذ بقيه بالمعاد وعذاب جهنم اكثر مما يظهر له من حقيقة الامر فكيف الفرع زائدا بصرهم
على الاصل وبالجملة لا بد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل الى الهوى ومتابعة النفس

حسن بل احسن وكذلك الاحتياط في الفتوى والعمل حسن صح

واطاعة الشيطان

والطاعة الشيطان ومع هذا كله فلا تغتر بما نبهتك عن التزام الاحتياط وبغير ذلك سبا المسامحة في الدين
والعمل في الفتوى فان ذلك ايضا من الموبقات المهلكة ومن اعظمها بل عليك بالاقتصار وبذل الجهد والوسع
ثم العمل على مقتضاه **الثالث** ان مخالفة ما ظنه المجتهد انه حكم الله مظنة للضرر فلا بد من دفع الضرر المظنون واجب
ورد بمنع ان مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب نصب الدلالة من الله تعالى على ما تعين عليه التكليف به يؤمننا
الضرر عند فقد المجوز مع انه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره ولا يمكن ان
يقال انه يخرج بالاجماع لان الدليل القطعي للتكليف يجب منطاقه ولا بد ان يكون مطردا وربما يمنع وجوب دفع
الضرر المظنون بل هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات لمعرفة المتعلقة بالمعاش
دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات اقول مراد
المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة والخطر والكفر طريق معرفته الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز
تركه بان يقال ان الاصل براءة الذمة عن هذا التكليف اذا ما ظنه حراما او واجبا فيظن ان الله تعالى يؤاخذه
على نفي اقد وظن المؤاخذة يوجب وجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك بما ذكره من انه ينفيه ان وجوب
نصب الدلالة القطعية بالخصوص على الشرع ممنوع وهو اول الكلام الا ترى ان الامامية يقول بوجوب اللطف
على الله تعالى ولنصب الامام لاجراء الاحكام والحدود ودفع المفاسد والاصلاح بين الناس واقامة المعروف ومع ذلك
فيخفى عن الامة وان كان بسبب ظلم الظالمين وكان المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل كما كان تابعه واجبا
كان تابعه فكذلك على المجتهد بقولهم ورأيهم وشريعتهم صار نائبا عن بقية ما وكان يجب ان يكون الامام
عارفا لجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة اعلمهم بها وان لم يكن محتاجا بالفعل اليها فكذلك يجب على المجتهد الذي استعداد
لجميع الاحكام بقدر طاقته لرفع احتياج الامة عند حاجتهم وان لم يكن فعلية الاجتهاد واجبا ولا ريب
انه لا يمكن لتحصيل الكل باليقين فناب الظن مقام يقينه ولما لم يمكن تحصيل اثبات اليقين لحجية اخبار الاحاد
وظواهر الكتاب في زماننا لما اشرنا سابقا فغاية الامر حصول ظن بحجيتها لنا والاعتماد على اصل البراءة قد عرفت

حالته وكذلك التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليهما نعم اذا فرض عدم حصول الظن للمجتهد في مسئلة اصلا
يخرج فيها الى اصل البراءة لا يخفى انه على هذا التقرير يرجع مآل هذا الدليل الى الدليل الاول لان مرجع الدليل
الاول الى لزوم تكليف ما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل
بالظن توجب الظن بالضرر قوله مع انه منقوض برواية الفاسق فيه ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن
اول الكلام اذ اشتراط العدالة معركة للآراء والاستدلال بالآية غايته الظن فلم يحصل العلم بحجية هذا
الظن كما مر مع ان الشيخ صرح بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه ولا ريب ان ذلك
من القرائن الداخلة لا القرائن التي جعلها مع ان اكثرهم جواز العمل بخبر الضعيف المعتضد بعمل الاصحاب ولا ريب
ان ذلك لا يفيد الا الظن وغايته ان يثبت حجية هذا الظن بما ورد من الاخذ بالمشهور بين الاصحاب وهو مع انه
قد يعارض بغيره من المرجحات ظن حاصل من خبر الواحد بل من الترجيح الحاصل بين مختلفاتها وقد عرفت حاله وحاصله
انا ان لم نجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به او لحصول الظن بعدمه لا لانه فاسق وان حصل الظن
به وهكذا الحق اذا ورد النقض بالقياس ايضا بل نقول ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يؤديه الى الظن بالحكم
من الادلة التي يتداوله الاخر الفاسق مثلا والقياس مثلا وذلك اما لانها لا يفيد ان الظن وذلك هو علة
منع الشارع عنهما او لانها مستثنيان من الادلة المفيدة للظن لا ان الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن فهذا الكلام
يجري في الوجه الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم من جهة الادلة المعتقنة
للعلم او الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن نفي في نفسه ودفع قطع النظر
عما يفيد ظنا اقوى منها بالجملة ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن كلا لانه يوجب جواز العمل
بالظن المطلق بنفس الامري ودرجه المنع قابل للاستثناء فقيل انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على
مراد الشارع الا بالقياس مثلا فاذا تعارض في الادلة المفيدة للظن فيعتبر الظن النفس الامري بملاحظة
القوة والضعف بل لا يبقى الظن الضعيف بل الاقوى يعتبر ظنا والاضعف وهما ويمكن ان يقال ان في موارد القياس

لم يثبت

لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على ما ادى اليه القياس
فنعلم ان الحكم الذي يقتضيه غيره وان لم نعلم انه اي شيء هو فهو فيعينه يرجع الى سائر الادلة وان كان مؤداها عين
مؤداه فيلتفت اليه فانه يمكن منع دعوى بداهة حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل الى الحكم الا به فان قلت لو لم
يحصل الظن بشيء حين انسداد باب العلم حتى بالقياس ايضا فالمناص في العمل والتخلص عن لزوم التكليف بما لا يطاق
فان قلت باصل البراءة قلنا لم نقل به اولا قلت لكن صرح هو المناص حين تعارض الادلة لمن لم يرجح شيئا
مع وجود الادلة المعلومة الحجية فيتوقف في الفتوى او يبني على اصل البراءة وكذا الكلام في الظنون الغير المعلوم الحجية
اذا تعارضت او فقدت فيتوقف او يحيل على اصل البراءة وعدم جواز العمل باصل البراءة اولا الا بعد تتبع
الادلة ان جواز العمل به موقوف على اليأس من الادلة بعد الفحص فكما يعتبر العمل عليه بعد اليأس عن الادلة في الادلة
الاختيارية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فان قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة بعد انحصار العمل في مثل
القياس مثلا او غيره من الظنون التي لم يثبت حرمته بالخصوص ايضا يقتضي منع بقاء التكليف الى آخر الابد فغايته
الامر عدم الوجوب فما الدليل على الحرمة ثم بعد المقال في هذا المجال ليظهر جلية الحال واقول غير آت الجهد في اقامة
الدليل على الظنون واثبات العلم في حجية بعضها بالخصوص تمييزا اياها عن غيرها انه لا ريب ولا شك ان الله تعالى
بعث رسولا وانزل كتابا وسنن شرائع واحكاما واراد من عباده العمل على طريق ابلاغ الاحكام الى العباد على ما هو
دفع مجرى عادته تعالى انما ابلاغ بنطق الكلام غالبا ولطفه تعالى مع عباده ليس الا بان رسوله اما تلاوة كتابه
عليهم او بحكمه او بنفسه وحيا به اياهم السنة الشريفة فيحصل العلم بمراد الله تعالى للمخاطبين بالكتاب
او سنته فلا كلام فيه ولا في انه حجة على العباد ويجب متابعتهم وحصول العلم من مخاطبة المقام مما لا يدانيه
الشك انه ريب ولا شك وكذلك ما يحصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الحقائق والمجازات بحمل الالفاظ على معانيها
عند عدم القرينة على خلافها والبناء على القرائن والحمل على المعاني المجازية لان ذلك كان طريقة العرف والعادة
من لدن خلقة آدم الى يومنا هذا وانهم كانوا يعتمدون للمحاورات على ذلك ليعلم ذلك بملاحظة احوال العرف والعادة

علی وجدانیا فانه الکنی فی المحاورات مع اصحابه بما حصل لهم الظن به فی التکالیف ایضا والسر فی ذلک مع ان المحقق
عند اصحابنا هو التخطئة وان حکم الله الواقعی واحد فی نفس الامر ان عمدة العلم فی التدین والایمان بالله هو اصل
التوحید وخلع الانداد والاضداد والتسلیم والانقیاد وتوطین النفس علی تحمل المشاق الواردة من قبله
فالاحکام الفرعیة وان کانت من الامور الحقیقیة المتاصلة الناشیة من المصالح النفس الامریة لکن العمدة فی تاسیسها
هو الامتحان وتقویة الایمان لب الامتثال بها والتقرب بها من جهة انه الطاعة فاذا فهم المکلف من خطاب الشرع

الابتلاء وح

نوعا علیا بنفس الحکم وامتثل به فهو جامع للسعادتین اعنی الفوز بالمصلحة الخاصة الکامنة فیه والفوز بالمصلحة
العامة التی هی نفس الانقیاد والاطاعة واذا فهم فهما ظنیا علی مقتضی ما ورد عن القوم الذین انزل الله
الکتاب وبعث الرسول علیه فهو وان فقد المصلحة الخاصة لکنه ادرک المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة ایضا
لئلا یخلوا عمله عن الاجر وفاقا للعدل لحصول الانقیاد بدونه ایضا ولعل بملاحظة هذا السر مندفع ما یتوهم انه
کیف یجمع هذا مع القول بکون الاحکام ثابتة فی نفس الامر فی کل شیء علی نهج مستقر کما ثبت وان المقصود اطل
والحاصل ان المقصود بالذات من الخطاب وان کان حصول نفس الامری لکن یظهر من جعل الشارع مناط تفهیمه النطق

الحکم النفس ح

بالالفاظ التی جرت عادة الله تعالی بانها لا تفید الیقین فی الاغلب انه راض بهذا الظن ویکتفی به عما اراده
فی نفس الامر لانه غیر فاقد للمصلحة ایضا کما عرفت فهذا الظن علم بحجیته وهذا هو الذی اتفق العلماء علیه
من دون خلاف بینهم قائلین ان الظن فی موضوعات الاحکام من مباحث الالفاظ وغیرها حجة اجماعا ثم
ان هذا الکلام اذا نقل الی غیر المشافهین المشارکین لهم فی التکلیف بمقتضاه فان کان نقله بمعناه بمعنی
ان مراده الواقعی صار یقینیا لهم وعلموا انه اراد ذلک لا غیر فلا کلام فیه ایضا وان کان نقله بلفظه بمعنی انه
حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فالاشکال ح فی ان الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعی الصدور حجة
لهم ام لا فنقول ح ان هذا اللفظ علی قسمین یحتمل ان یکون مما یقصد به بقائه فی الدهر والاستفادة منه

قسم مع

کتالیفات المصنفین وقسم لا یقصد به ذلک بل انما قصد به تفهیم المخاطبین وان کان غیرهم ایضا

مشارکین

مشارکین لهم فی اصل الحکم فاما الکتاب العزیز فهو وان کان یمکن ان یکون من القسم الاول وذلک لانا وان
لم نقل بعموم الخطاب المشافهة للغائبین کما حققناه فی محله لکن نقول ان الله تعالی یرید من جمیع الامة فهمه والتدبر
فیه والعمل علی مقتضاه خلافا للاخباریین کما ینبه علیه فیکون هذا الظن حجة بالخصوص لان طریقة العرف
والعادة فی تالیف الکتب وارسال المکاتیب وارسال الی البلاد البعیدة سیما مع ملاحظة الاستمرار ومبالغة الله
تحقق فی ذلک فان المصنفین واهل المکاتیب والرسائل لا یریدون ممن یبلغ الیه کتبهم الا العمل علی مقتضاه
بقدر فهمهم ووسعهم فالذی یجب علی الله تعالی ان یکتفی عنا بما نفهمه من کتابه اما یقینا او ظنا ولکن لم یثبت
ذلک یقینا علینا لاحتمال ان یکون الکتاب العزیز من القسم الثانی سیما مع ملاحظة المخاطبات الشفاهیة منه وسیما
ما اشتمل علی الاحکام الفرعیة ولا سیما فی ذلک تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر ایضا لحصول الاعجاز وسائر الفوائد
مع ذلک ایضا فان قلت ان اخبار الثقلین وغیرها مما دل علی العرض علی کتاب الله تفید ان الکتاب من القسم الاول
قلت اولا نقل الکلام الی تلک الاخبار ونقول ان الاستدلال بها فیما نحن فیه موقوف علی ان یکون تلک الاخبار
من قبیل القسم الاول وهی من الخطاب الشفاهی مع الاصحاب وثانیا انه لا قطع ان نحو هذا الظن فی الدلالة بالنسبة الی امثالنا وفینا
فی هذا المعنی کما ذکرنا القدح من الاخباریین فی دلالتها وان کان خلاف الظاهر فان غایة الظن بکون جواز
العمل بالظنی من ظاهر الکتاب جائز الیهم لا قطع بحجیة هذا الظن ویمکن ان یکون المراد مستکورا بها اذا فرض الائمة خارجة
کما ذکره الاخباریون وان کان خلاف الظاهر وان سلمنا ان تعاضد تلک الاخبار بعضها ببعض مع قرائن
یفید القطع بجواز العمل بظاهر الکتاب فی الجملة ولکن ذلک ایضا لا یفید الا جواز العمل فی الجملة واما لو حصل ظن اقوی من جهة خبر الواحد وغیره
من الادلة التی لم یثبت حجیتها بالخصوص فلا قطع بوجوب العمل علی ظاهر الکتاب ح واما السنة المعلوم الصدور عنه

حجیة ظاهر الکتاب ح

فیحتمل ضعیفا ان یکون مثل المصنفات والمکاتیب ولکن الاظهر ان یکون المراد منها تفهیم المخاطبین وبلوغ نفس
الحکم الی من سواهم بواسطة تبلیغهم ومع ذلک فلا نعلم من حاله رضاه بما یفهمه الغیر المشافهین حتی یکون ظنا
معلوم الحجیة فهذا هو القدر الذی یمکن ان یقال انه الظن المعلوم الحجیة ولما اصل البراءة فهو لیس من الظنون التی علم حجیتها

وسنشير اليه ص

بل هو من الادلة الظنية كما اشرنا في حجية الاجماع الواحد فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به اذا لو تحقق
الاجماع وهو على فرض تسليمه لا يثبت الا حجية في الجملة وفي زمان خاص وفي نوع خاص لا حجية في الاعصار
المتاخرة عن زمن الصحابة غير معلوم وكذلك المقدار المسلم منه خبر العادل المعلوم العدالة والمسلم منه ما لم يعارضه

والمسلم منه العادل ص

مثله او لم يعارضه اضعف منه اذا كان معمولا بها وهو مهجور او لم ينسخه السوانح من المعارضات والاختلالات
في علاج التعارض وغيره مما ليس هنا محل البسط وقد اشرنا الى بعضها في مباحث التخصيص وغيرها واكثر ضيغة السوانح
يعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة ايضا بعد حصول العلم بالتخصيص والتقييد بالنظر الى
العمومات في الجملة واحتمال ورودها فيما لم نطلع عليه بعد البحث والفحص الى ان يحصل الظن بعدمه كما مر في محله
لما بينا انهما من باب الخطابات الشفاهية المقصودة منها تفهيم المخاطبين واحتمال ان يكون معهم من القرائن ما يفيد
ان المراد خلاف ظاهرها كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون من جملة الخطاب تكليفهم وثبوت
اشتراكنا معهم في اصل التكليف بالاجماع لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة وتوجه الخطاب
الينا ولا اجماع على مساواتنا لهم في العمل بالظن الحاصل منها لنا فالحاصل ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية
مجرد كلام لا تحصيل منه الفقه بعد حصول العلم ببقاء التكليف بالتفصيلات المجملة كيف يمكن تحصيل العلم بها بمجرد
حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كون راويه عادلا على النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض بشيء
آخر خاليا عن السوانح التي لا مناص عنها الا بالعمل بالظن مع انه لم نقل بامتناع وجوده في اخبارنا فهو في غاية
الندرة ولا اجماع ولا دليل قطعي آخر يدل على حجية الظنون الحاصلة من جهة المعالجات كما لا يخفى سيما مع ملاحظة
الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج التعارض بينها وكذلك الكلام في الكتاب والسنة المتواترة
بالنظر مع غاية ندرة مدلولها وكذلك اصل البراءة ان سلمنا كونه ظنا معلوم الحجية اذ العلم الحاصل مع وجود خبر

علمية ص

صحيح يفيد ظنا اقوى منه وظن آخر ثم دعوى الاجماع على حجيتها حتى فيما نحن فيه غير مسموعة ونقل الاجماع
لا يفيد الا الظن لو ثبت فيصير حال الظنون المعلوم الحجية عندنا مثل حال بعض الاحكام المعلومة اجمالا

بالضرورة

بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي ببعض الاحكام لا يفيد في التفصيلات فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي
في استفادتها لا يفيد فيها اذ العلم بحجية ما استفيد منها مفصلا بعينه بالامن عن [illegible] في الاختلالات
الحاصلة من المعارضات اليقينية والمحتملة كيف يجدينا فيما نريده من العمل باحكام الشرع لا يجب على العمل بظن
لا نعلم حجيته بالخصوص وليس ذلك غالبا الا مثل من تكلف في تحصيل مقدمتي قياسه قطعيتين مع كون الآخر
ظنيا فهل ينفعه ذلك في صيرورة النتيجة قطعية او من تحصيل العلم في بعض اجزاء صلاته مثلا مع كون سائر الاجزاء
ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة صلاته يقينية مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا بذاته وغير مفيد منفردا
في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلوم الحجية مستقلا من غير حاجة الى غيرها فهو في غاية
الندرة ونتكلم فيما لا يكون ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه يقينا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص عن
العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما فمن جميع ما ذكرنا ثبت حجية خبر الواحد وهو عمدة
الدليل المعتمد في اثبات حجيتها ثم قد ظهر لك بما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل اصول الفقه وفروعه
في جواز البناء على الظن وانه لا دليل على اشتراط القطع في الاصول نعم لا بد في اثبات حجية ظن المجتهد من دليل قطعي وقد عرفت
في موضعه انه من الاصول الكلامية لا الاصول الفقهية واذا صار ظنه حجة فلا فرق بين الاصول والفروع وسيجيء زيادة
توضيح لهذا في مبحث الاجتهاد والتقليد فلنرجع الى ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد وهو ايضا من وجهين احدهما
هو الدليل على حرمة العمل بالظن الا ما اثبته الدليل خرج ما ذكرناه من حجية الادلة وثانيهما نفي حجية خبر الواحد بالخصوص
اما الاول فهو الآيات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون

والنهي ص

الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك فان الذم على اتباع الظن دليل على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد
الا الظن والجواب اما عن آية النهي فانها مختصة بالنبي ص ولا دليل على مشاركة غيره له في جميع الخطابات
سلمنا لكن الخطاب شفاهي فلعله كان قرينة تدل على خلاف المقصود من باب اختصاصها باصول الدين او بما ثبت
الى المسلمين كما يظهر من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومن ارادة الحصر

الراجح من العلم مما نزاع ان تتهم اكثر غير انك فيه تلك فيه انما هو بالاجماع والضرورة وهما منتفيان في موضع
النزاع وهو صورة انسداد باب العلم وايضا التمسك بهذه الآية يفيد حرمة العمل بالظن في التمسك بالظن في اصل بها
هو ما نفاه نفي الآية وكل ما يستلزم وجوده عدمه فهو محال ودعوى قطعية حجية الظن مما حصل من الكتاب يدع منه
الكلام فيه وانه ليس بثابت في الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هناك خبر واحد يدل على حكم ما
المعرض مع ان الآية انما تفيد العموم لو كان كلمة ما نكرة ولو كانت موصولة فلا ينافي في جواز اتباع بعض الظن لا كل
قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور فهو خلاف الاصل فان الظاهر منه ليس كل مختال فخور للسلب الكلي واما عن الآيات الذم فمع
انه يرد عليه بعض ما ذكر فيه انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى سياقها وان قلنا بان السبب لا يخصص اللفظ
سلمنا العموم في جميع الآيات لكن ما ذكرنا من الادلة تخصصها لان الخاص مقدم على العام واما السند فهو ما ذكره
السيد المرتضى في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع
للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار
الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملئوا الطوامير وسطروا
الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل
من طريق العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل بالاخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره
في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه يبين في جواب المسائل
التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر الواحد لا يوجب
العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط
لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار
الآحاد من الصحابة المتآمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل
على الرضا بما فعلوا لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا بما فعلوا

لان الشرط

في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك وهكذا افاده
عنه في المعالم وجوابه بعنه منع هذا الادعاء ولا يحصل لنا العلم بالاجماع المحقق على ذلك لو لم يحصل على عدمه والاتكال
على نقله للاجماع رجوع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانما يسلم فيما لو لم ينقطع باب العلم والمفروض في
زماننا انقطاعه كما ترى فالقدر المسلم منه في زمان اصحاب الائمة عليهم السلام لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل بعضهم لعدم تمكن
كثير منهم من العلم ايضا ووجه امتناع الاصحاب الائمة عن العمل باخبار الآحاد ولعله كان للاجل تمكنهم بل الظاهر ان السيد
ايضا كان متمكنا لقرب عهده بصاحب الشرع ووجود القرائن والامارات وفي ذلك قال معظم الفقه يعلم بالضرورة
من مذهب ائمتنا عليهم السلام وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك فيعول فيه على اجماع الامامية وفي سائر المشكلات
يرجع الى التخيير بين الاقوال وانه صريح بانه لا يحصل لنا سبيل الى العلم بتفاصيل الفقه ليشبه ما ذكر فكيف يكون حالنا
مجددة مع حال السيد واصحاب الائمة مع ان السيد تحصيله تحقيق الظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات حجية
خبر الواحد مطلقا والظاهر من الاجماع الذي ادعاه الشيخ ومشتهر ذلك الكلام في امثال زماننا وكان غرضنا
ابطال القول بحرمة العمل به في امثال هذا الزمان واما لو اردنا اثبات جواز العمل به مطلقا ومع تمكن العلم فيحتاج الى
تتميم الادلة المخصوصة باثبات حجية خبر الواحد مطلقا والظاهر من الاجماع الذي ادعاه الشيخ وحجيته هو ذلك
بقي الكلام في تحقيق الحق في هذا الاجماع المدعى على طرفي النقيض من السيد والشيخ ووجه ذلك المخالفة
فاعلم ان انكار العمل بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه كان مذهبا للامامية وعلى ذلك تنزل دعوى السيد
وان غفل في تعميم الدعوى وذكر في تم في وجه المخالفة في الدعويين ان السيد كان اعتماده في هذه الدعوى
على المعهود من كلام اوائل المتكلمين والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم حتى قال بعضهم باستحالته عقلا وتعويل
الشيخ ومن تبعه كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم
واستدلوا اليها في المسائل الفقهية واقول الذي هو صريح كلام الشيخ في عدة موافقته للسيد في انكار الامامية
للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انه هو ما رواه المخالفون في كتبهم ولا الذي رواه اصحابنا الامامية في كتبهم وتداولوه

منهم صح

بينهم فاتفقوا على العمل بها وحجب ثم لعدما ذكر في وجه الدعوتين ما ذكرنا اولا كتب في الحاشية ان ذلك كان قبل وقوفه على كتاب العدة ثم نقل في الحاشية في وجههما ما نقلناه عن الشيخ واستبعده عن الصواب لان الاعتراف بالكار عمل الامامية باخبار الاحاد لا يتعقل صرفه الى روايات مخالفيهم لاشتراط العدالة عندهم والفسق في جرحهم كاف في الاعراض عنهما فلا وجه للمبالغة في العمل بخبر حتى يردونه اقول ويمكن دفع الاستبعاد بان الامامية لما كانوا مخالطين مع المخالفين وكان المخالفون مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة ابن جندب لعنه الله وضع رواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله بامر معاوية في ازاء اربع مائة الف درهم بان آية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت في شان علي عليه السلام وآية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شان قاتله وكذا غيره من المعروفين بالكذب ولما كانوا متمكنين على التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فاحتالوا في ذلك من جهة واعتمدوا في احتجاجاتهم على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك عن تهمتهم فاشتهر منهم هذا المطلب بهذا الاشتهار حتى ظن السيد ونظراؤه ان ذلك كان مذهبا لهم في خبر الواحد وان كان من طريق الاصحاب كان جائزا عند الامامية وعليها شواهد كثيرة لا يخفى على المتتبع المتامل ثم ان صاحب كم لعدما رفع الله في بين الدعويين وبيان الموافقة بين المدعيين وقال الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وموافقيه مخالفة السيد اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين عليهم السلام واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر حكم لفهم لرايه فيه ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق وانت اذا تاملت كتاب العدة تعرف ان هذا الكلام بعيد بمراحل عن الصواب وكذا الكلام شهادة في كلام المحقق لدلوجه غفلته انه لم يكن عنده كتاب العدة حين التاليف ثم والحاصل ان في العدة مواضع متعددة من كلامه تنادي باعلى صوتها ان كلامه في الاخبار المجردة عن القرائن الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون لا حاجة لنا الى نقلها نعم خص الشيخ القول بجواز العمل باخبار الامامية التي دونتها في الكتب المتداولة الدائرة عند الاصحاب

سواء رواها الامامية ام غيرهم ايضا اذا كان سليما عن المعارض وهذا هو الذي نقله المحقق عنه ايضا ولا خبر بان مجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة للقطع لعدم التصريح في موارد كثيرة بما يدل على انها غير موجبة للعلم فلا خلط مع ان كون تلك الاخبار مقترنة بالقرينة المفيدة للقطع لاصحاب الائمة لا يفيد كونها كذلك عند الشيخ ايضا ولا دلالة في كلام الشيخ انها كانت كذلك عنده ايضا هذا والكل ثم والتحقيق ان الاعتماد في الاستدلال لخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع ايضا مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد عموم حجيتها لكتب المتداولة لكنه لفظ عام والاعتماد على عموم لفظ الاجماع المنقول في اثبات حجية خبر الواحد دوري والعلم بجواز العمل بجميعها لانفسنا غير معلوم فلا يمكننا اليوم دعوى الاجماع على حجية جميعها في الكتب المتداولة مع ان الاجماع لا يثبت الا جواز العمل في الجملة وقطعية حجية بعضها في الجملة مع الاجمال والاشتباه لا يحصل منه شيء ودعوى الاجماع على العمل بالخبر الذي حصوله في الجمع والترجيح وتقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية وخصوصها للاختلاف ووجوه الجمع والترجيح بالنسبة الى الاخبار وغيرها حال السفر ولا يخفى فظهر من جميع ذلك ان ذلك كيف يفيد التسليم حجية اجمالية لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد حقيقة انما هو الدليل الذي مر كما اشرنا سابقا ثم ان بعض المتاخرين تمسك بالاخبار الواردة في امرهم عليهم السلام بحفظ الكتب والعمل بها ولو سلم التواتر فيها فانها كيف لا تفيد الا الاجمال كما بينا والله العالم

ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط ترجع الى الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط والتحقيق ان هذه الشرائط انما تتم اذا اشترطنا العمل بخبر الواحد من الادلة التي حققناه وعلى القول بجواز العمل به من حيث هو هو واما اذا كان مبنا العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الذي مر فلا معنى لهذه الشرائط بل الامر دائر مدار حصول الظن فيشترط حينئذ ان لا بد ان يكون المثبت على ان الحاكم عن المذكورات لا يفيد الظن او ليس في مراتب الظن ولا بد ان يشترط تحريم العمل بالمخالف عن الشرائط كالعدالة وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق والمخالف فلا يحصل من غيره مع قطع النظر عن القرائن الخارجة كيف وسيعرف الكلام في دعوى حرمة العمل في اخبارهم في الاكثر مما عرفت

من الاشكال في صحة الاستثناء فيما ذكره في تنشاء القياس واما تفصيل القول في الشرائط فاما البلوغ والعقل فقد نقلوا
الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق والصبي الغير المميز واما المجنون الادواري فلا مانع من قبول روايته
حال افاقته اذا انتفى عنه اثر الجنون واما الصبي المميز واما المجنون فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة
المنع ودليله الاصل وعدم شمول ادلة حجية خبر الواحد له وربما يستدل له بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان
الفاسق حيث يخاف الله ربما يمنعه عن الكذب بخلاف الصبي وفيه تامل وذهب آخرون الى القبول قياسا على جواز
الاقتداء به ورد ببطلان القياس اولا وبمنع الاصل ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم يجوزون الاقتداء
بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا اذا رواه قبل البلوغ واما بعده اذا سمعه قبله فلا اشكال في القبول اذا جمع
سائر الشرائط ولذلك قبل الصحابة رواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب
من ان وجه رد الصدوق ما يرويه محمد بن عيسى عن يونس هو هذا الاوجه له واما الاسلام فظاهر بعضهم دعوى
الاجماع على ذلك مستندا الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق اما الاجماع فيشكل دعويه مطلقا حتى في صورة انسداد
باب العلم نعم نفيد دعويه في تضعيف الظن الحاصل بخبره والحاصل انه يمكن الاعتماد على الاجماع ولو كان منقولا
لو ثبت حجية خبر الواحد بالخصوص ولو في صورة امكان تحصيل العلم واما في غيره فلا الا اذا اوجب نفي الظن واما
الاستناد الى الآية فان كان مستند الاجماع هو كيف هذه الآية فلا يصح الاعتماد على الاجماع اصلا وان
كان المستند نفس الآية ففيه منع الدلالة لمنع اطلاق الفاسق على الكافر المؤمن الغير الخارج عن جواده حقيقة والاستدلال
بطريق الاولوية يتم فانه قد يكون الاعتماد على الكافر الثقة الغير المحترز عن الكذب نعم يمكن ان يقال لو سلم
عدم تبادر عدمه فغاية الامر الشك فيحتمل ان يكون الكافر فاسقا ولما كان الحكم معلقا على الفاسق وهو اسم لمن
هو في نفس الامر كذلك كما سنبينه فيشترط في قبول الخبر عدمه ولا يعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهالة كما يكون
في كون المسمى من الافراد المعلوم الفردية للمفهوم وقد يكون في كون المسمى من افراد ذلك المفهوم مطلقا وحينئذ
فيما نحن فيه لعبد ربه ويمكن ان يقال مع التسليم صدق الفاسق على الكافر لكيف لا تدل الآية على عدم قبول روايته

اذ كان

اذ كان ثقة لان معرفة ثقة نوع تثبت في خبره ولو كان اجمالا كما سنبينه في خبر المخالفين وكيف كان فلا ثمرة مفيدة
بها في خصوص العمل برواياتنا وان كان لها ثمرة في غير الرواية المصطلح مما يحتاج اليه في الموضوعات واما الايمان
فالمراد به كونه اماميا اثنى عشريا فالمشهور بين الاصحاب اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق والكلام فيه ما تقدم بل الظاهر
ومعظم هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالفين ولا سائر فرق الشيعة قال الشيخ في العدة بجواز العمل بخبر المخالفين
وكيف كان فلا ثمرة اذا روى عن الائمة عليهم السلام انه قال اذا لم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول
فيه لما روي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه
عن علي عليه السلام فاعملوا به ولاجل ما قلنا عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج
والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه ورد بمنع صحة الرواية التي استدل
بها الشيخ وبمنع اجماع الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لو اريد من عمل الطائفة اجماعهم سيما اذ انفرد بعض الى صحة
رواية لاحتمال ان يراد من قوله عليه السلام رووه اجماعهم على روايته وما ذكره بقاء من حصول التثبت الاجماع يجري
هنا في من وثقه الاصحاب منهم كالسكوني فان المحقق في المعتبر وثقه في مسائل النفاس وكذلك غيره ذا
على البناء على الدليل الى من هذا الامر من ليس مما يخفى واما سائر الفرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية
وغيرهم فقال الشيخ ايضا في العدة ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه
وجب ان يعمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد
ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن
مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء وبما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون
وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه ورده المحقق بانا لا نعلم الآن ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء ولعله
اراد منع اجماعهم على العمل وانه لا حجة في عمل البعض والا فلا مجال لانكار العمل مطلقا واختلف كلام العلامة ففي
الخلاصة اكثر من قبل روايات فاسد المذهب مع اشتراطه الايمان في حيث وبقل صاحب المعالم عن والده فوائد

الخلاصة انه حكي عن فخر المحققين انه سأل والده عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان وذلك لما رواه الكشي من ان ابان كان من الناو
وسية اقول والاظهر قبول اخبار الموثقين منهم اذ لو قلنا بصدق العدالة مع فساد العقيدة وعدم اطلاق الفاسق
عليهم فيدل على حجيته مفهوم الآية كما سيجيء وان لم نقل بذلك وقلنا بكونهم فساقا لاجل عقائدهم فيدل
على الحجية منطوق الآية لان التوثيق نوع من التثبت سيما مع ملاحظة العلة المنصوصة فان التثبت لتحصيل
يتحصل الحال كل واحد من الاجزاء او يتفحص حال الرجل في خبره فاذا حصل التثبت في حال الرجل وظهر انه لا يكذب
في خبره فهذا تثبت في خبره لانه الحالة ثابتة وان ابحث عن ذلك مع ظهوره فالعلة المنصوصة تكفي في ذلك
واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح واما العدالة فهي في الاصل الاستقامة والاستواء والكيفية
الحاصلة من تعديل القوى النفسانية وكسر سورة كل منها بحد ضدها وانصافها من الطرفين بحيث يحصل نسبة مزاج
منها عدالة فاما القوة التي تعلقه اذا اعتدلت بين طرفي الافراط والتفريط وهو الجربزة والتفريط وهو البلادة
تسمى حكمة والقوة الشهوية اذا اعتدلت بين الشره والخمود تسمى عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت بين
التهور والجبن تسمى شجاعة وعدالة واما في عرف الفقهاء والاصوليين فالمشهور بين المتاخرين انها ملكة في
النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر بل ومنافيات المروة مثل ما يدل على خسة النفس ودناءة
الهمة بحسب حاله سواء كانت صغيرة كالتطفيف بحبة او سرقتها او مباحا كلبس الفقيه لباس الجندي والاكل
في الاسواق في بعض الاوقات والازمان والكاشف عن تلك الكيفية هو المباشرة المطلقة على تلك الملكة
يقينا او ظنا او شهادة عدلين وللمتأخرين الاكتفاء بحسن الظاهر وظهور الصلاح وكون الشخص ساترا للعيوب
مجتنبا عن الكبائر مواظبا للطاعات على ما اشتمل عليه صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المروية في كتاب من لا يحضره
الفقيه وغيره واما الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فضعيف
وتفصيل الكلام والخلافات في معنى العدالة والكاشف عنها وادلتها ونقضها وابرامها قد اوردناه

في كتبنا

في كتبنا الفقهية فالمشهور اشتراط العدالة في قبول الرواية واكتفى الشيخ بكون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب
في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وهذه عبارته في العدة فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا
بجوارحه وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة
في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت
الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم وعن ظاهر جماعة من الاصحاب الميل الى العمل بخبر المجهول الحال كما هو مذهب
بعض العامة والظاهر ان هذا القول ليس من جهة اختيار هذه الجماعة الاكتفاء في الكاشف عن العدالة بظاهر
الاسلام وعدم ظهور الفسق كما هو مذهب العامة بل لان آية التثبت وغيرها تدل على جواز العمل بخبر المجهول
الحال وان لم نقل بكونه عادلا بسبب عدم ظهور الفسق وحجة المشهور قوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية ووجه الدلالة
ان الفاسق هو من ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع
فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق والعادل في نفس
الامر فيما يبحث عنه من رواة الاخبار لان فرض كون الراوي في اول سن البلوغ مثلا بحيث لم يحصل له ملكة
قبل البلوغ ولم يتجاوز عن اول زمان التكليف بمقدار يحصل له الملكة ولم يصدر عنه فسق ايضا نادر لا التفات
اليه ولا في غير ذلك فهو اما فاسق في نفس الامر او عادل والواسطة انما تحصل بين من علم عدالته ومن علم فسقه
ومن شك في كونه عادلا او فاسقا وذلك الواسطة انما هو في الذهن لا في نفس الامر وبالجملة تقدم العلم
بالوصف لا مدخلية له في ثبوت الوصف والواجبات المشروطة بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط
لا على العلم بوجوده فبالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثلا من شك في كون ماله بقدر استطاعة الحج
لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول اني لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه
واجد للاستطاعة او فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة ام لا فالاصل
عدم الوجوب ح فنقول تعليق الحكم على المتصف بوصف في نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه

فاذا قيل اخطا كل بالغ رشيد من زيده محابعته در ايها يشعر اراده السؤال عن صحيح الوصفين لا الاكتفاء بمن علم اتصافه باحدهما

فيه ويؤيده التعليل المذكور في الاية في ان الوقوع في الندم يحصل بقبول خبر كل من كان فاسقا في نفس الامر

وان لم يحصل الظن العلم به فيه واما خبر العدل وان ظهر كذبه فيما بعد فلا ندم عليه ولا ذم فيه على عدم التفحص لانه عمل

على مقتضى الدليل ومقتضى طريقة العرف والعادة بخلاف مجهول الحال ومن حكاية التعليل يظهر ان في صورة فرض ثبوت

الواسطة ايضا لا يجوز العمل لعدم الاطمينان بخبر مثله فهو قد يوجب الندم ايضا مع ان العلم بحقيقة متعذر لعدم امكان

العلم بانتفاء المعاصي الباطنية عادة وقد تصدى بعضهم لبيان ان المراد الفاسق النفس الامري بالاكراه فقال

اذا علق امر شيء فالظاهر ان المراد هو مدلول ذلك الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب

فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب ولا اسفى من الكلام الذي لا قرينة على ارادة

افادة منع الخبر المتعارف افادة سنخ الخبر والخبر الافادة ح في افادة لازم سنخ الخبر ولكنا لو كان المراد هو مدلول الكلام

بحسب معتقد المخاطب لصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بحسب عدم اعتقاده بما اخبر به وايضا يلزم اثبات المتكلم

تحقق صلاح زيد مثلا في نفس الامر اثباتا لما اخبر به وايضا لا يصح طلب الدليل عما اخبر به لانه بمنزلة ان

يقول اقم الدليل على انا معتقد بصلاح زيد وبطلان اللوازم اظهر من ان يحتاج الى بيان فظهر ان المتبادر من الفاسق

هو الفاسق بحسب نفس الامر انتهى وفيه ما لا يخفى من الاشتباه بين النسبة الخبرية المصرحة واللازم للنسبة التقييدية

الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة الى ذاتهما والوصف العنواني الثابت لهما فان معنى قولنا زيد صالح

ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع وكلمة في الواقع في الوصفين قيد لطرفي النسبة والمراد بالواقع هنا مقابل اشتراط

علم المخاطب لا المقابل الامكان والواقع في الواقع لا بحسب الاعتقاد المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم

ان تكون معتقدة بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك اذ وضع الجملة الخبرية للافادة

هذه النسبة والخبر فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يلزم المحذور فائدة الجملة في افادة لازم

منع الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة في كلامه ممنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا وجه

القول

القول بالعمل بخبر مجهول الحال ان الله تعالى علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم به والا لزم

التكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء العلم بالتثبت ليس لمرد للزوم كونه امرا

حالا من ملازم الفسق وهو باطل قطعا لعقول الرجح وجهاتها ينظر لك جوابه من ان المراد بالفاسق هو الفاسق النفس

الامري وبعد امكان تحصيل الامكان العلم به او الظن فلا يلزم تكليف ما لا يطاق وقد تمسك بالاصل في الفرق

وهو باطل لان الظاهر ان العدالة امر وجودي فالاصل بالنسبة اليها مع انه معارض بغلبة الفسق في الافراد

وانه يقتضي الشهرة والغضب اللتين هما غريزتان في الانسان والراجح وقوع مقتضاهما ما لم يظهر عدمه وقد يحمل

ان مجهول الحال ملحق بالفاسق في الحكم واما قبول قول المسلم المجهول الحال في التذكية والطهارة ورق الجارية ونحوها

فهو من دليل خارجي من القواعد المتعلقة بحمل فعل المسلم وقوله على الصحة ومطابقته للاصل في بعضها واما اخراج الخبر

والشهادة من البين فلانهما مخصصان بالدليل الخاص والسر فيهما انهما يثبت بهما الحكم على الغير غالبا وانه

لا يسمع قول المدعي بمجرده ولو كان عدلا واما حجة الشيخ فالظاهر انه كيف آية التثبت لما فيه صاحب المعالم

من كلام المحقق ان دليل الشيخ هو مجرد عمل الطائفة ورده تبعا للمحقق اما اولا فيمنع انهم يعملون الفاسق ...

واما ثانيا فبان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا فلعله كان لانضمام القرائن اليها لا لمجرد الخبر

ولا يخفى ما ذكرناه على من لاحظ كلام الشيخ وتامل فيه ووجه الاستدلال بآية التثبت ان معرفة حال الراوي

بانه متحرز عن الكذب في الرواية تثبت اجمالي يحصل الظن بصدق الراوي فيجوز العمل به كما مر في خبر الموثقين

من المخالفين وبالجملة الفرق ... كفاية الظن فان الظاهر من الآية انه اذا حصل الاطمينان من جهة خبر الفاسق

بعد التثبت بمقدار يحصل من خبر العدل فهو يكفي سيما العدل الذي يثبت عدالته بالظن والادلة الظنية فان المراد

بما يدل النفس الامري هو ما يقتضي الدليل اطلاق الحكم الدال عليه في نفس الامر لا ما كان عادلا في نفس الامر والدليل

قد يفيد القطع وقد يفيد الظن والاعتماد على الدليل الظني في امثال زماننا في الامر واضح نعم قال المحقق

دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعدا تجوده في لم قول وجه الاستبعاد وان الداعي على تركه

قد يكون هو الخوف عن تفويت الحق وقد يكون لاجل الكفار الطبيعة لخصوص المعصية وقد يكون من اجل الخوف عن الحاكم وقد يكون

هو الخوف عن الله تعالى وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية في الرواة العلي بخلاف غيره فمن كان فاسقا بالجوارح

نعم ان

ولا يبالي عن معصية المخالف فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب والتحقيق ان الكاف حصول الظن مطروح لا وجه له كما نرى ؛

ان كثيرا من لا يجتنب عن اكل المال الحرام انه يهتم في الصلاة وترك الشرب والزنا وغيرها وكذالك كثيرا ممن هو مبتلى

بانواع الفسوق انه لا يستخف بكتاب الله تعالى وسائر شعائره وكذالك الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة الى الائمة

كما هو ظاهر كلام الشيخ فمجرد ظهور سائر الفسوق عمن يعظم في نظره الكذب على الامام عليه السلام لا يوجب عدم حصول الظن بصدقه

وكذالك اذا كان طبيعة مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان ترك الكذب ضعيفا من جهة ان الشرع منعه واوعد عليه

لا يحصل الظن بعدم صدوره لما هو اعظم منه مما يدل على عدم الاعتناء بوعيده تعالى ولو اعتبرنا الاقوى اذن مذهب

الشيخ ويرجع هذا في الحقيقة الى التثبت الاجمالي والى مطلق العمل بالظن عند انسداد باب العلم ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك حال الحسن

من اقسام الحديث وان حجيته ايضا من جهة حصول التثبت الاجمالي وهو تابع لما ذكروه في علم الرجال فيتبع ما افاده دون غيره

واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه اذ لا اعتماد ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو فيزيد في الحديث

او ينقص او يغير ويبدل بما يوجب اختلاف الحكم واختلال المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذالك قد يحصل

الاشتباه بين السند الصحيح والضعيف وغير ذالك والمراد به من يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابدا والا لا يصح

بالضابط

الحمل الا على المعصوم عليه السلام من السهو وهو باطل اجماعا عن القائلين بالخبر فمفهوم الاية المقتضي لقبول خبر العدل مطلقا مخصص

الرجال

لدعوى المطلق به من حيث التعليل ولاجماعهم ظاهرا واما بناء على العمل بمقتضى الدليل الذي في الامر وهو مراد علماء

حيث يقولون في مقام التذكية فلان ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذالك لم يختاروا هذه اللفظة

لا يقال ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما يحققه لانا نقول ان العدل لا يكذب عن عمد لا عن

سهو فانه قد يسهو الى كونه غير مضبوط عنده او عن كونه نسيه والظاهر انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة اللاتهم

في نقل الحديث بانه بمجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجعه ويزاوله بحيث يحصل له الاطمئنان وان كان كثير السهو اذ ربما

يكون

يكون الان مستغفلا ذكيا لا يغفل عن ادراك المطلب حين الاستماع ولكن يعرضه السهو بعد ساعة او اكثر فلعل

هذا اذا كتبه واتقن حين السماع فقد ضبط الحديث وهو ضابط وبمثل هذا يمكن ان يجاب عما يقال ان حبيب الخثعمي

ممن وثقوه في الرجال مع ان الصدوق روى في الفقيه انه سال ابا عبد الله فقال اني رجل كثير السهو فما احفظ

المراد

محافظا على صلاتي الحديث ويمكن ان يقال في وجهه ان كثير السهو في الصلاة لا ينافي الضبط في الرواية او ان

ليعرف انه يحصل بممارسة حال الراوي

باختبار رواياته واعتبارها بروايات

الثقات المعروفين بالضبط

كثرته كثرة استعمال السهو في الشك واعلم ان معرفة الضبط او الاتقان وموافقتها لها ولو من حيث المعنى غالبا

او بشهادة العدول وقد ذكرنا ان قولهم ثقة شهادة على ذالك بتقييد المعتبر في شرائط الراوي هو حال الاداء

لا حال التحمل كما اشرنا اليه في الصبي فلا اشكال في جواز الرواية عمن تاب ورجع عما كان عليه من مخالفة في دين او فسق

في حال استقامته وكذا في عدم جواز عمن خلط بعد الاستقامة في حال المخلطا ان كان فسق مطلق وعلى الثاني ان كان

العدة

مخالفة في المذهب ايضا قال الشيخ في العدة فاما ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص

الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامته وحال غلو عمل بما رووه حال استقامته وتركوا ما رواه

في حال تخليط وكذالك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير هؤلاء فاما ما يروونه

في حال الخلط تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال انتهى ويستفاد مما ذكرنا ترك روايتهم مع جهل التاريخ الا ان

يكون موثقا عند من يعمل بالموثق كما هو الاظهر وقد يتامل في ذالك لا لخطأ الى الخطاب بل لكن بعنوان السهو

والغفلة بل دعته الاهواء الفاسدة الى تعمد الكذب والظاهر انه لم يكن في المدة التي لم يظهر منه الكفر بريئا

من غاية الشقاوة لكن جهل لخفاء المعصية واظهار الطاعة وسيلتين الى ما اراد من الرياسة واضلال الجماعة فكيف

يمكن الاعتماد على رواية مثله في وقت من الاوقات وربما يجعل هذا مؤيدا لضعف القول بكون عثمان ابن

عيسى وعلي بن ابي حمزة نفسه اقول فما تراه من اخبار امثال هؤلاء قد عمل به الاصحاب ولم يظهر لنا تاريخ

الرواية فيلبسنا ان نرجع الى القرائن الخارجية اذ لعلهم عملوا بها لاعتمادهم على القرائن الخارجية لا لكون الرواية

في حال الاستقامة فيلبسنا ان نجتهد في القرائن كيف ومن القرائن المفيدة للرجحان هو عمل جمهور الاصحاب

الاصحاب والحاصل ان المعيار في امثال ذلك قوة الظن من القراين الى جهة فلا بد من التامل والتتبع فمثل ما يرويه الاصحاب عن الحسين ابن بشار وعلي ابن اسباط ممن كانوا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا واعتمد الاصحاب على رواياتهم ومثل علي ابن محمد ابن رباح وعلي ابن ابي حمزة واسحاق ابن جرير من الواقفية الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وروى عنهم ثقات الاصحاب وصرح بعض العلماء المتاخرين بقبول رواياتهم مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق على رواياتهم لاجل ما ذكر لان المعهود من حال اصحاب الائمة كمال التجنب عن الواقفية وامثالهم من فرق الشيعة وكان معاندتهم معهم وتبريهم عنهم ازيد منها من العامة سيما الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم الممطورة اي الكلاب التي اصابها المطر ويتنزهون عن صحبتهم والمكالمة معهم وكان ائمتهم يامرونهم باللعن عليهم والتبري عنهم فرواية ثقاتهم واجلائهم عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة وان الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل فساد العقيدة او الماخوذ عن المشايخ المعتمدين من اصحابنا ككتب علي ابن الحسين الطاطري فان الشيخ ذكر في الفهرست انه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم قال المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين والظاهر ان قبول المحقق طاب ثراه رواية علي ابن ابي حمزة مع شدة تعصبه في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة من اصله وتعليله يشعر بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول وكذلك قول العلامة بصحة رواية اسحاق ابن جرير عن الصادق ع فانه ثقة من اصحاب الاصول ايضا وتاليف امثال هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف لانه وقع في زمن الصادق ع فقد بلغنا عن مشايخنا انه كان من داب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد الائمة حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام فائدة تعرف عدالة الراوي بالملازمة والصحبة المتاكدة حتى يظهر سريرته على الظن وبالاشتهار بين العلماء واهل الحديث كالصدوق فان علماء الرجال لم يذكروا له توثيقا وتعديلا واشتهاره بذلك كاف عن غيره وبشهادة القراين الكثيرة المتعاضدة مثل كونه مرجع العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية من لا يروي الا عن عدل ونحو ذلك من القراين وبالتزكية من العالم بها اما بان يقول هو عدل او ما يشمله او يقبل شهادته ان كان ممن يرى العدالة

شرطا او كونه كذلك واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التزكية او لا بد من التعدد على قولين ومبنى ذلك على ان التزكية رواية او شهادة فعلى الاول يكفي الواحد وعلى الثاني لا وينبغي في ذلك من تمهيد مقدمة وهي ان الرواية والشهادة والفتوى كلها من افراد الخبر المقابل للانشاء والشهادة في اللغة الحضور والاخبار عن اليقين وعلى ما عرفه الفقهاء اخبار جازم بحق لازم للغير من غير الحاكم والاخبار عن الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد في القواعد الشهادة والرواية يشتركان في الجزم ويفترقان في ان المخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله ع لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان وقد يقع لبس بينهما في صور الاولى رؤية الهلال فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فهو رواية ومن حيث اختصاصه بهذا العام دون ما قبله وما بعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد الثانية المترجم عند الحاكم من حيث انه نصب عاما للترجمة وهي عبارة عن كلام معين والاقوى التعدد في الموضعين الثالثة المقوم من حيث انه منصوب للتقويمات التي لا نهاية لها فهو رواية ومن انه الزام لمعين الرابعة القاسم من حيث نصبه لكل قسمة ومن حيث التعيين في كل قضية الخامسة المخبر عن عدد الركعات او الاشواط من انه لا يخبر عن الزام حكم لمخلوق بل للخالق سبحانه فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين لا يتعداه السادسة المخبر بالطهارة او النجاسة ترد فيه الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهرته ونجسته فلا تعدد لان الاصل صحة خبره وفي الاخبار بالنجاسة اما لو كان ملكه فلا شك في القبول السابع المخبر عن دخول الوقت الثامن المخبر عن القبلة التاسعة الخارص والاقرب في هذه كلها الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان يكون يده ثابتة عليه باذن المالك فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله تعالى الى الخلق فهو كالراوي ولانه وارث النبي ص والامام الذي هو واحد وان قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول دار الغير ليس من باب الشهادة ولا لانه رواية اذ هو خاص بل هو شهادة ويكتفى فيه بالواحد عملا بالقراين المفيدة للقطع ولهذا قبل وان كان صبيا ومنه اخبار المرءة في اهداء العروس الى زوجها ولو قيل ان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان كان مشبها للرواية كان قويا وليس خبرا ولهذا لا يسمى المخبر عن غيره شاهدا ولا راويا مع قبول قوله وحده ونحو ذلك او ميتة لما في يده وقول الوكيل لعبد انا وكيل او نحو الملكي

بحث نسخه

انتهى ما اردنا ذكره اقول لا يخفى على المتامل في كلامه ره ما فيه من المسامحة في البيان والاشتباه اما هو المقصود من الرواية والشهادة ووجه التفرقة بينهما وحكمهما فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة ان اراد بالرواية هو الخبر المصطلح الذي هو واحد من ادلة الفقه بناء على حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للانشاء فهو لا يتم لانه لا يعم التفرعات التي ذكرها من حكاية رؤية الهلال او المترجم وغيرها مما ذكروه ولا يجعل التزكية رواية بهذا المعنى مطلقا كما لا يخفى وان قيل ان المراد مقابلة الشهادة ببعض افراد الخبر والتزمنا بان الرواية هو سائر افراد الخبر فيشمل الخبر المصطلح وغيره فكيف فيه انه لا معنى لاشتراط كون المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا مع كونه غير شهادة كاخبار زيد بمجي ولده من السوق مثلا مع ان اكثر الروايات اخبار عن خاص لانه اخبار عن سماع خاص او رؤية خاصة فان قول الراوي قال النبي ص او الامام ع كذا اخبار عن جزئي حقيقي وان اعتبر نفس الزام الحكم في الشهادة فلا وجه لتخصيص الفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر منه ره في اول كلامه ولا التخصيص الحكم بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من اواسط كلامه اذ قد تكون الشهادة في حق الله كالشهادة على شرب الخمر لاجراء الحد وبالجملة الامور المذكورة غير اقسام ثالثة لكيف يتاتى في ارادة المعنى الاعم لكيف والظاهر ان مرادهم من الرواية هنا مطلق الخبر غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالتقرير الواضح ان يقال ان كل خبر يسمع فيه الواحد الا الشهادة وهو اخبار جازم عن حق لازم للغير من غير الحاكم ووجهه ان اقوال المسلمين وافعالهم محمولة على الصدق والصحة كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يلزم حكما على الغير واضح واما اذا اوجب تكليفا للغير فيعارضه اصالة البراءة عن التكليف فلا بد في اثبات التكليف من ظن بالصدق ازيد من اجل كونه قول المسلم يرجح الظن الحاصل باصل البراءة وهو اما بعدالة الراوي علاوة على الاسلام او بالتثبت المحصل للظن بالصدق فهذا خبر مثبت للتكليف وان كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم آخر او قوله فكان في واقعة خاصة فقد يعتبر فيه التعدد كما في الشهادة فلا بد من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد هل يفيد حجية الخبر المصطلح او مطلق خبر الواحد وقد عرفت ان آية النبأ ظاهرة في العموم غاية دخول الخبر المصطلح فيه ايضا واما غيرها فلا واما آية النبأ فهو وان كان اعم من ذلك لكنه ينافي ما ذكره من اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر فانه اعم من ذلك

اعم من ذلك

اعم من ذلك بل الحكاية وليد التي هي شان نزول الآية واقعة خاصة وهي بالشهادة اشبه وكيف كان فكالشهادة داخلة فيه ولذلك استدل الفقهاء في رد شهادة الفاسق والمنافي بهذه الآية ومع هذا دلالة فيها على قبول الواحد اذ يتحقق لا بد ان يكون الخبر عادلا لا يجب التوقف من حيث تحصيل الصدق بل يجوز العمل به في الجملة وان كان من جهة كونه احد اطراف البينة وذلك لا يفيد الاجتزاء بالعمل في الجملة لا خصوص العمل اذا كان واحدا مطلقا كما هو المطلوب وارادة المعنيين معا بالنسبة الى الشهادة وغير الشهادة باستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو باطل كما حققنا سابقا وحمل الاصل والظاهر من الآية العمل بالواحد والقول ان الشهادة مخرج بالدليل مع كون الآية واردة فيما هو من باب الشهادة على شان نزول الآية يحمل باشكال ايضا وهو يستلزم تخصيص المطلق بالمركب لان الظن حاصل بالتثبت لا يفيد في الشهادة واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الاعتماد على الاخبار من جهة انه خبر الواحد بل لانه ظني ولا من جهة غير الظن عند انسداد باب العلم فالحق في التحقيق ان هذا البناء باطل اذ معنى ذلك منع الحجية المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم صدق تعريفها عليه الا ان يقال فان المراد من التزكية تعيين الحكم الثابت حق لازم للمخلوق او للخالق وافادته لذلك بالاخرة بعد العمل بالرواية بسبب التعديل يشترك الورود في الخبر والشهادة مع ان العلم حصر في الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه لا مكان العلم بالعدالة عادة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد في بعض الموارد بل اعتبر المرأة الواحدة لكيف في بعض الاحيان ولا دليل على عدم كون التزكية مما يقبل فيه الواحد فالاولى ان يقال ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية المرجوع اليها عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم انه يمكن توجيه كلام الشهيد ره حيث قال وينفردان في ان المخبر عنه الخ بان المراد ان العموم انما يوجد في الرواية دون الشهادة لا ان المخبر عنه في الرواية انما يكون عاما ويكون غير الشهادة وانما المخصوصة وهو كذلك ومراده بيان اصطلاح التميز ات لا الجمع حتى يرد ان بينهما فرقا آخر هو ان الشهادة اخبار بحق لازم للغير البتة ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد فيها الا على سبيل التبعية والاستلزام كالعتق واما قوله فان العموم مثلا لا يختص بمعين فلا وضوح له

لان الاخبار على رؤية الهلال الجزئي المتحقق لا عموم فيها بالضرورة وذلك يوجب اثبات حق الله تعالى وهو العموم الحاصل
الحاصل في الشهور الآتي على عباده كاثبات الحمد على الله رب العالمين وتوهم عموم الصائم والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص
هنا ان اكثر الروايات مفيد للحكم لموضوع مفروض ولم يتحقق ولم يتقرر تحققه كالشهادي فقوله عليه السلام لا شفعة فيما لا يقسم
يعم كلما وجد ما لا يقسم حكمه انه لا شفعة فيه لا ان الاملاك الموجودة الغير المقسومة حكمه كذا بخلاف رؤية الهلال
فانه يثبت العموم في الافطار لوجدان الطالبين بحوالة والنقل والسماع وغيرها بالفعل بل لا فيصل البلاد الخاصة بخلاف
مثل الحيض العموم للرؤية والفطر للرؤية وكذلك الشهادة على الوقف العام فان المصلحة العامة مصلحة خاصة ولكن
الانتساب الى آخر الابد يتبعه واما المترجم فهو كيفما اخبر عن خبر مبين منحض وتوجيه كلامه في العموم هنا بان
يقال مراد المترجم ان كل من يقول بمثل هذا الكلام فراده هذا ولا يكفي بوجوده واما القاسم المنصوب فيظهر توجيه العموم فيه بما ذكر
في المترجم والتوجيه فيما الظهر في المترجم واما قوله الى من المجزعة من عدد الركعات والاشواط آه فيه ما قد ينافي عدم
اعتبار الشهادة في حق المخلي ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في كل واحد واحد منها ليس وظيفة هذا الكتاب وخط الاحوط
في هذا الباب التفرقة بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يحمل الشهادة اصلا ويطلب فيها العدد وهو مشكل اذا ما ذكره
من الميزان للشهادة كثيرا ما يحمل على العدد فدعوى لزوم العدد في الشهادة الا ما اخرجه الدليل ليس باولى من دعوى
مطلق الخبر الا ما اخرجه الدليل فالمتبع هو اقتضاء الادلة في خصوصيات المقامات الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع
موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل فيها العدد وان ما اكتفى فيه بالواحد فانما خرج بدليل خاص بقي الكلام في
الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن الله تعالى بان حكمه في هذه القضية كذا ومن خواصه عدم المنع
من نقضه من المجتهد والمقلد اما المجتهد فظاهر واما المقلد فلان له ان يستفتي عن آخر مع الحدد التعدد
تخيير الاعلم ثم الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء اطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب
المدارك فيما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش هكذا عرفه الشهيد ره في القواعد وحكمه انه لا يجوز نقضه
كان مجتهدا مخالفا له في الراي لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة في شرع الاحكام وهو حصول النظام

وذلك ينافيه

وذلك ينافيه وقال في القواعد بالالتزام يخرج الفتوى لانها اخبار والاطلاق والالزام نوعا الحكم وعامة الاحكام
الزام ومثال الاطلاق الاطلاق المسجون لعدم ثبوت الحق عليه والاطلاق عمن يدعي من اوعي رقيته
وغير ذلك وقال وبتقارب المدارك في مسائل الاجتهاد يخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول والتعصيب وقتل المسلم
بالكافر فانه لو حكم به حاكم وجب نقضه وبمصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلاة زيد
لم يلزم صحتها بل ان كانت صحيحة في نفس الامر فذاك والا فهي فاسدة وكذا الحكم بان الزكاة لا زكاة فيه وان الميراث
لا خمس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب
لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن اتصال الاخذ اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا كان في محل الاجتهاد
ولو اشتملت الواقعة على امرين احدهما من مصالح المعاد والآخر من مصالح المعاش كما لو حكم بصحة حج من ادرك اضطراري المشعر
وكان نائبا فانه لا اثر له في براءة ذمة النائب في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالاجرة انتهى وتحقيق
المقام في اواخر الكتاب في المقصد وهذا اختلف الاكثرون الى الكفاية بالمزكي الواحد في الرواية وهو مذهب صاحب
ومذهب المحقق ومن تبعه الى انه لا يقبل فيه الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين ولعل معنى الحاجة عدم اعتبار
التعدد فيها فلنتقدم الكلام في معنى هذا النزاع ثم نتعرض الى ذكر ادلة الاقوال فانه غير محرر في كلام القوم واقول ان
حجية خبر الواحد اما من حيث انه ظني كما هو مقتضى الدليل المعنوي او من حيث انه خبر كما هو مقتضى آية النبأ او من حيث انه
الخبر المصطلح اعني الراوي عن المعصوم عليه السلام كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع ثم ان شرط العدالة لا اثر له على الاول الا باعتبار
اعلام طريق الظن والتنبيه على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن كما اشرنا اليه سابقا واما على الثاني فمقتضاه قبول خبر
العدل مطلقا سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما ولذلك استدل الاصحاب باية النبأ وعلى اشتراط العدالة
الشهود ايضا ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد في التزكية مطلقا ولما ثبت من دليل خارجي اشتراط التعدد في نفس
الشهود فيرجع الكلام هنا الى ان التزكية شهادة ام لا ولا بد من ثبوت كونها شهادة فلا فرق بين الراوي والشاهد
وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوي ان ثبتت بتزكية الواحد فهو عدل يجوز قبول شهادته

ايضا والاقتداء به والا فلا يقبل في قبول الرواية ايضا لان معنى العدالة شيء واحد ولا معنى لكون الشيء الواحد معتبرا في الشهادة دون الرواية الا بالبينة
الى امر جزافي اما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة من الفرق بين عدالة الراوي وغيره فمع ان مراده ان مجرد الوثوق
بالصدق كاف وان لم يحصل ذلك علم العدالة وان كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح نظر جميع العلماء فلا بد
ان يراد هذا في الجمع بين الكلام في هذا الفرق لكن الى ان المدار هو حصول الظن وان مجرد حصول الظن يكفي في الرواية
وهو رجوع الى الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الخامس وحاصل الميسر هو مطلق الظن ولا يفيد ذلك اثبات اشتراط
العدالة في الجرح حيث انه خبر وانما عمل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية اذا كان منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل
بالجرح بمجرد التعديل واحد ولما ثبت حقوق الله او حقوق الناس فالمدار فيها على العلم او البينة او اليمين فلم
يعتبر المتنبي فيها في العمل بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب عن انبات اللحم وشد العظم للرضاع وعن كون الصوم
مضرا للمريض وخبر اهل الخبرة بالقيمة والارش وكذلك فهو مثل العقود فيكفي فيه الواحد والاوجه الحكم بوجوب
الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء وتوجيه ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات التي ليس بيانها وظيفة الشارع
مثل ان يقول يحرم العداوة في الخمر او ان اللحم محرم او المرض المضر مبيح للافطار وكذلك الشبهة في انها انما
تعلقت بما هو في نفس الامر كذلك فان حصل للمكلف العلم به فهو والا فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف
بالمحال والعدالة من هذا القبيل فالمعتبر في الطبيب واهل الخبرة والمزكي هو كونه معتمدا بحيث يحصل الظن فليس ذلك
من باب الرواية ولا من باب الشهادة فخبرهم الا بالبينة الى كون ما ذكره مطابقا لنفس الامر لمعتقدهم ويحصل
ظنهم واعتبار العدالة في هؤلاء لاجل حصول الاعتماد وعدم كذبهم في ذلك وعدم مسامحتهم في اجتهادهم فهذا يحصل
الظن بل يكتفي بما يحصل الظن وان كان اهل الخبرة فاسقا بل وكافرا كيف بل ظاهر الفقهاء جواز الاعتماد على كلام
الاطباء اذا افاد الوثوق مطلقا وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسئلة القيام في الصلاة ومقتضى ذلك تخصيص
آية التثبت عند خبر الفاسق بما لم يفد الظن فالاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق التزكية الا ان تزكية
الشاهد خرج بالدليل من الاجماع كما ادعاه بعضهم ولاجل ما ذكرنا من تقابله حق المسلم ولذلك حصل حمل افعال المسلمين

واقوالهم على الصحة ما لم يعارضه مثله او اقوى منه مع ان في الاخير لكون الخبر ايضا قد يكون كذلك كما اشرنا من ان بعض
قد يثبت حقا على احد الاخرة ولكن يبقى الاشكال الذي اوردنا من ان العدالة شيء واحد والمشروط بالعدالة مشروط
بمعنى العدالة فمتى ثبت بسبب ثبوت العدالة فيتحقق العدالة في الخارج ويحصل شرط القبول في مشروطها فما معنى الفرق الحاصل
في الطريق واي معنى للاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد ان قبول شهادة العدل
موقوف على كون تزكيته اثنين دون الرواية لان ثبوت العدالة فيها مشروط بتزكية اثنين دون الرواية فهو شرط
القبول العدلين لا لثبوت العدلين واما مثل المترجم للقاضي واخبار المعلم مثله بفتوى المجتهد واعلام المأموم الامام
بوقوع ما شك فيه واخبار العدل عن القاضي بحكم وكذلك فيكفي فيه الواحد لانه خبر ويعتبر فيه العدالة الظنية لا الحاصلة
من تزكية واحد واما مثل الاخبار عن القبلة او الوقت او نحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن قبلة التي يعمل
المسلمون عليها في هذا البلد وكذا الوقت فهو اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر من انه خبر
عن مطابقة ما اجتهد فيه فالمراد المطلق اما فتوى من فقيه او من هو في معناه من اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار عن
نفس الامر ويختلف حكمها بحسب ما ذكرنا فلاحظ وتامل وميز بينها حتى لا يختلط عليك الامر واما على القول
بثبوت اشتراط العدالة اما من جهة آية النبأ وقد مر الكلام فيه ومقتضاه كفاية المزكي الواحد واما من جهة
الاجماع والاجماع لم يثبت على ازيد من العدالة الثابتة بمزكي واحد فيرجع الى ما ذكرناه الاقوال اما على المذهب
فاما بناء على الدليل فهو كما هو المعتمد في الاجتهاد لان الظاهر لحصول الظن بتزكية الواحد واما على غيره من الادلة فلانه
النبأ وتقريبه صدق النبأ على التزكية من جهة الاخبار عن موافقة المعتقد كما بينا ولكن يخدشه انه لا يدل الا على قبوله
في الجملة كما مر الاشارة اليه في الشهادة الا ان يثبت العموم وافراد الشهادة بالدليل كما مر سابقا واما
ما اورد عليه بانه مؤد الى حصول التناقض في مدلول الاية لانه يدل على ان قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق
في نفس الامر كما رواه الفسق في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة فيشترط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر
الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا فان اعتبرنا تزكية العدل الواحد فقد علمنا بالخبر مع عدم حصول العلم بعدالة الراوي

لعدم افادته العلم وهذا اشد فلا بد من حملها على صورة الاختيار بالعدالة ففيه ان المراد بالفاسق المنفى للاثر والدليل
المنفى الاثرى هو الجزء المطلق الدال على الفاسق عليه فبعض الاهر منها مقابل مجهول الحال لا مقابل المظنون العدل
والعدالة الاثرى انما نكتفى فى معرفة العدالة بالاختبار والاشتهار وهما لا يفيدان العلم غالبا بل العدلان
كيف لا يفيد العلم فى ظنه عادلا باحد الامور المذكورة فيقول انه عادل ويؤيده قوله ممن ترضون وكذلك
الامر المسح للتيمم والا فظا روايات الجمم وحد العظم وغير ذلك فانه يطلق على ما هو مظنون انه كذلك والكلام فيها
وفى العدالة على السواء سلمنا لكن لا ريب انه مع انسداد باب العلم يكتفى بالظن فى الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط
العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهوم من حيث انه بعمومه قبول خبر العدل الواحد فى التزكية وما قيل
ان تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس باولى من العكس بل العكس اولى فيدفعه ان المفهوم اذا كان اقوى بسبب المعاضدات الخارجية فيجوز تخصيص
المنطوق به وهو معتضد بالشهرة وغيره من الامور التى ذكرنا مع انه مخصص بشهادة العدلين جزما وهو لا يفيد العلم وذلك
ايضا يوجب وهنا فى عمومه وان كان المخصص حجة فى الباقى على التحقيق والمشهور بين المتأخرين فى الاستدلال على هذا المذهب
بان العدالة شرط فى الرواية وشرط الشىء فرعه والاحتياط فى الفرع لا يزيد على الاحتياط فى الاصل وقد اكتفى
فى الاصل وهو الرواية بواحد فيكفى الواحد فى الفرع كيف اعنى العدالة والا لزاد الاحتياط فى الفرع على الاصل وارث
جبر بضعف هذا الاستدلال ولعله ان يكون مبناه القياس كما ذكره بعض الاعاظم وما يظهر عن بعض اصحابنا انه قياس
الاولوية ليس كذلك بل لا يبعد دعوى ان ثبوت الحكم فى الاصل اقوى منه فى الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس
بشهادة فلا يعتبر فيه التعدد جزما بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب المعالم الاخر وان كان
ضعيفا على ما اخترناه وهذا قياس لم يقل به الامامية كيف وما قيل فى دفع ذلك بان الاصل منوط بتثبت الراوى وتزكيته
والفرع بالشيء وهما المذكوران فالفرع لم يزد على الاصل وهو مدفوع بانك تقبل رواية عدل واحد زكاه عدلان
ولا تقبل تزكية عدل واحد زكاه عدلان فيثبت زيادة الفرع على الاصل فالتحقيق فى الجواب منع عدم جواز
زيادة الفرع على الاصل بهذا المعنى اذ لا دليل عليه من عقل ونقل وما قيل ان المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوده

واعتبار

واعتبار زائد على المشروط كما هو لسان المقدمات والمكابرة مكابرة فيدفع ان ذلك لو سلم فانما هو من جهة
التبعية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط لصحة الصلاة مع ان وجوده واعتباره زائد على المشروط
من جهة اعتبار اليقين فيه دون الاكتفاء بالظن فى المشروط وكونه من اصول الدين وهى من فروعه مع ان فرض التعدد
فى الفرع دون الاصل كيف موجود فى الاحكام الشرعية فان بعض الحقوق يثبت بشهادة واحد بل امراة واحدة
كربع ميراث المستهل وربع الوصية مع ان تزكيتها بعد لا بد فيه من عدلين واما ما قيل من ان ثبوت حد
القذف بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل منهما يتوقف ثبوته على اثنين ففيه نظر
فانه ان اريد من خبر الواحد حكم الحاكم فهو فرع الشهادة لا اصلها وان اريد منه الرواية الدالة على الحكم المتعلقة
فهو ليس مشروطا بثبوت القذف ان اريد بالمشروط به هو اجراؤه فى المادة المخصوصة وما قيل فيه من ان هذا
شهادة وثبوت التعدد فيه لا يوجب ثبوته فى غيرها وبعبارة اخرى ان هذا خرج بالدليل ففيه ان عدم زيادة الفرع
على الاصل ان سلم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص ومما يؤيد بطلان اشتراط التعدد ان المدار فى امثال
زماننا بتزكية الشيخ والنجاشى والعلامة وامثالهم وهم ينقلون تعديل اكثر الرواة من غيرهم ومعرفة
اثنين منهم فى التزكية انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد منهم فى التزكية اشتراط التعدد وهو غير معلوم بل خلافه
معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى فى كتبه الاصولية بالمزكى الواحد فالقول باشتراط التعدد فى امثال زماننا
انما يتم لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة او لشهادة العدلين وانى للمشترط باثباته واجيب
عن اعتبار اثنين بوجهين الاول انها شهادة ومن شانها اعتبار التعدد وقد يجاب بالمعارضة بانها خبر ومن شانه
قبول الواحد واشد الاول فيما ذكرناه فى المقدمة من ضعف المعارضة نعم يتجه فى الجواب منع كونها شهادة
او لا فيتحقق ما فى اقسام الخبر الذى يقبل فيه خبر الواحد الا ما اشتهر اوبه خلط بما هو من قبيل الفتوى
وانه ظن من الظنون الاجتهادية المحتاجة لارباب الخبرة بكل مسلك كمعرفة المرض المضر للعيمة والارش وغيره
ذلك وان اعتبر بيه الجزئية بالغرض لكنه من جهة انه اخبار عما هو مطابق لظنه ومنع كلية الكبرى ثانيا وسنده

امر من ثبوت ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت هلال رمضان برجل واحد عند بعض علمائنا وان لم يكن
وقع ذلك بان اعتبار العدد صار اصلا في الشهادة من جهة تتبع الايات والاخبار فتجرد عما خرج بالدليل
ويقر ببقاء الباقي تحت الاصل حتى يثبت المخرج فالاولى منع الصغرى والثاني ان يشترط اشتراط العدالة
اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل بالواحد والاكتفاء بالعدلين مع عدم افادته العلم لقيامه مقامه شرعا ويظهر جوابه
مما سلف مما يقال من منع اعتبار العلم فيه كيف ولا اعتبار له طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا الظن انما
لكن نسلم اذا امكن تحصيل العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن كما مر وهو يحصل بالعلم بتزكية الواحد ثم ان الظاهر كفاية تزكية
الغير الامامي العادل الثقة مثل علي بن الحسن بن فضال وغيره لانه نوع تثبت ويؤيده ان الفضل نسبه الاعلاء
ومعتقد طريقه المنع عدم الاعتبار والاقوى اعتباره لافادته الظن وهو على ما قررناه من البناء على الدليل الذي من
في اصل حجية الخبر او منع دلالة الخبر فالكلام فيه هو الكلام في التزكية ونقل عن المحقق البهائي ره قولا بالفرق بين التزكية
والجرح اذا صدر عن غير الامامي فقبل الاول دون الثاني ولعله مر ما ذكرنا ومن جميع ما ذكرنا يظهر انه لا وجه
للجرح في مثل ابان بن عثمان لاجل ما رواه الكشي عن علي بن الحسن بن فضال انه كان من الناووسية فان كون
الرجل غير امامي ان كان جرحا فالجارح مجروح والا فلا وجه لكون ابان مجروحا فهذا غيرا كما نقله فخر المحققين
عن والده وذكرناه في القانون السابق فيه الا ان يكون العلامة ره على هذا من جهة غير هذه الرواية

قانون — اختلف الاصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقين بان يقول فلان عدل او ضعيف
من دون ذكر سبب العدالة والضعف على اقوال ثالثها قبوله في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها
انهما ان كانا عالمين بالاسباب قبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل
والاقوال الاربعة من العامة والخامس من العلامة والسادس هو المختار للشهيد الثاني وقبله السيد عميد الدين
في شرح التهذيب وهو الاقوى حجة الاولين انه ان كان من غير البصير بهذا الشأن لم يكن ينبغي للعدل ان يتقف
وان لم يكن بينهم لم ينفع للتزكية ترجيحه مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك

فلا يكفي

فلا يكفي كونه ذا البصيرة اذ لعله مبنى كلامه على مذهبه ولا يعلم موافقته للحاكم والمجتهد الا ان يقال الاطلاق مع عدم
العلم بالموافقة واحتمال عدم الموافقة تدليس وظاهر العدل عدم التدليس وبذلك يندفع احتمال احتمال غفلته عن هذا
المعنى فان المعيار هو الظاهر وان جرى بالكلام في محل المنع ثم يتم ذلك ايضا اذ المعروف تزكيته لاجل عامة
المكلفين او لمن كان قوله حجة عليه ومن هذا يحصل الجواب عن احتمال ظهور رد وهو ان مذهب علماء الرجال غير معلوم لنا الان
فكيف نعلم موافقتهم لما هو مختارنا في العدالة حتى يرجع الى تعديلهم اذ هم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم مذهبهم عندهم
بل ونرى مذهبه انه بنى تعديله على تعديل الشيخ مثلا مع انا نعلم مخالفتهما في المذاهب وتوجيه ان احتمال ان يكون
تعديلهم على وفق مذهبهم خاصة مع كونهم عارفين بالاختلاف وتفاوت المذاهب مع ان تعديلهم انما هو للمجتهدين
وارباب النظر لا لمقلديهم في زمانهم اذ لا يحتاج المقلد الى معرفة الرجال والظاهر ان المصنف لمثل هذه الكتب
لا يريد اختصاص مجتهدي زمانه به حتى يقال انه صنفه المعاصرين لطريقته سيما وطريقة اهل العصر من العلماء
عدم الرجوع الى كتب معاصريهم من جهة الانفة وغالب وانما ينتفع بالمصنفات بعد موت مصنفها غالبا وسيما
اذا تباعد الزمان فعمدة مقاصدهم في تأليف هذه الكتب بقاؤها ابد الدهر وانتفاع من يأتي بعدهم منهم
فاذا لوحظ هذا المعنى منضما الى عدالة المصنفين وورعهم وتقواهم وفطانتهم وحذاقتهم يظهر انهم ارادوا
بما ذكروا من العدالة المعنى الذي هو مسلم الكل حتى ينتفع الكل واحتمال الغفلة للمؤلف عن هذا المعنى بين الانتفاء
سيما مع تمادي زمان التأليف والانتفاع به في حياته في غاية البعد خصوصا من مثل هؤلاء الفحول العالمين
فلو قيل ان ما ذكرت معارض بان ارادة المعنى الاعم وان كان مستلزما لتعميم النفع ولكنه مفوت لفائدة اخرى
وهي انه قد يكون مذهب المجتهدين الاخرين ان العدالة هو المعنى الادون فلا يعلم حقيقة الحال كان الراوي متصفا بهذا
المعنى ام لا فلو لم يسقط المؤلف اعتبار هذا المقدار لكان النفع اكثر قيل مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول
اقل لمهجورية القول بكون العدالة بمعنى هو ظاهر الاسلام عند المتأخرين فيه انهم كثيرا ما يمدحون الرجل بما يلزم
كثرة توجب العدالة بمعنى حسن الظاهر بل واكثر منه ومع ذلك لا يصرحون بعدالتهم فمن الحق بهؤلاء ويسمى [illegible]

في العدالة هو المعنى الاعلى فيها فلا نعتقد غير المدح وكيف علة العدالة وهذا من اعظم الشواهد انهم ارادوا
بالعدالة هو المعنى الاعلى وهم لا يخطون الاطراف ولا يغفلون بمجامع النفع سيما وقولهم ثقة لا يكتفى بمجرد ظهور الاسلام
مع عدم ظهور الفسق كما هو ذهب بعض بل الظاهر انه ليس مجرد حسن الظاهر ايضا فان الوثوق غالبا لا يحصل الا مع اعتبار
الملكة ويؤيده ان العلماء اكتفوا بمجرد التعديل فلم يتاملوا في هذه الجهة ولم يحصل التشكيك لهم من هذه الجهة
ويظهر مما مر حجة القول الثاني فان اسباب الجرح والتعديل كليهما مختلف فيها فلا بد من بيانها وفيه ان ذلك
حسن لو لم يعلم الموافقة وعدم المخالفة وحجة القول الثالث هو مذهب الشيخ وكثير من الاصحاب اختلاف المذاهب
في الاحكام الشرعية فربما جرح بالبعض ما دفيه انه لا فرق بين الجرح والتعديل بل العدالة تابع للجرح فانه تارك
لما هو موجب للجرح وما قال ان التعديل يصعب ذكر اسبابه لكثرة اسبابها بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد لا ينفع
في دفع هذه الحجة وحجة القول الرابع ان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل
كذلك لان تسارع الناس الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وفيه ايضا ما مر من ان الجرح مما يختلف
فيه فكيف يكتفي بمطلقه في ابطال الاعتماد وعدم التسارع الى البناء على الجرح اغلب واقرب لاطلاع الناس على العدالة
لعدم تجنبهم كثيرا من الظن مضافا الى ان التسارع الى البناء على الظاهر في العدالة مبني على القول
المهجور عند عامة المتاخرين من اصحابنا بل واكثر متقدميهم ايضا وحجة القولين الاخيرين لا تحتاج الى البيان
وكذلك ضعف اولهما وقوة الثاني   اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل بتقديم
الجرح مطلقا وقيل التعديل مطلقا وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع بينهما بان لا يلزم تكذيب احدهما في دعويه
فيقدم الجرح لان التعديل لا ينافي في عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق فكلاهما صادقان بعيد انه معذور في حكمه
في التعديل وهذا المصدق في اخباره عن الفسق ولا فرق في ذلك بين النص بالسبب للجرح لان التعديل لا ينافي
عدم الاطلاع وعدمه وذلك مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه من ثقات الكاظم ع وقول الشيخ انه ضعيف
لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد وان لم يمكن الجمع بينهما كما لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل

كما لو قال الجارح

كما لو قال الجارح السبب ونفاه المعدل كما لو قال الجارح رايته في اول ظهر يوم الجمعة شرب الخمر وقال المعدل انا
رايته في ذلك الوقت بعينه يصلي فلا بد من الرجوع الى المرجحات كالكثرة والاعدلية والاورعية وغير
ذلك ومن هذا القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشي وتركه لداود بن كثير الرقي وروايته في شانه ان الصادق ع
قال انزلوا داود الرقي مني بمنزلة المقداد من رسول الله ومن سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم فلينظر
الى هذا يعني داود وقيل انه مرافق لما رواه الصدوق ايضا وتضعيف النجاشي وقول ابن الغضائري فيه انه
كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت اليه فيرجح الى الاكثرية سيما وتضعيف ابن الغضائري لا اعتمد
عليه غالبا وان جبر ضعفه بتضعيف النجاشي المعتمد والاقوى عندي وفاقا لجماعة من المحققين من اصحابنا الرجوع
الى المرجحات في القسم الاول ايضا غاية الامر هنا معارضة الظاهر مع النص فان الجرح في حكم النص والتعديل في حكم
الظاهر وهذا انما صرح بالسبب والا فقبل قولهم ضعيف او مجروح ايضا ظاهر والظاهر قد يقدم على النص بسبب المرجحات
كما مر الاشارة اليه في باب التخصيص ومن هذا الباب تقديم قول النجاشي في داود بن حصين انه ثقة على قول الشيخ
انه واقفي فانه وان امكن القول بكونه موثقا جمعا بين القولين ولكن الظاهر من النجاشي حيث يطلق الثقة
ولم يتعرض لحال المذهب ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع بينهما وكون النجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا
ان لم يكافئه بخصوصية كلام الشيخ وكذلك الكلام في ترجيح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري
في ابراهيم بن سليمان وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرجحات مطلقا وكل ما ذكرنا في هذا القانون وسابقه من القواعد
على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة وان المعيار هو حصول الظن على اي نحو يكون كيف
لا والمزكون لم يعرفوا اصحاب الائمة وانما اعتمدوا على مثل ما رواه الكشي وقد يفهمون منه ما لا دلالة فيه او فيه
دلالة على خلافه بل وكل منهم قد يعتمد على تزكية من تقدم عليه في حاله باجتهاده ومن ذلك قد يتفاوت الحال من جهة
فهم كلام من تقدم ايضا فضلا عن عدم كونه موافقا للحق او مخالفا مثل ان العلامة وثق في الخلاصة حمزة بن بزيع
مع انه لم يوثقه احد ممن اعتمد عليه ولعله توهمه من عبارة النجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين فان

النجاشي قال في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع ان ولد بزيع بيت منهم حمزة ابن بزيع وذكر بعد ذلك كان من صالحي
هذه الطائفة وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعلك تقول فاذا كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل العلامة مقلدا
لمن تقدمه وكذا الكلام في من تقدمه فانهم فلما ثبت لهم عدالة الرواة من جهة الاشتهار كسلمان وابا ذر ومن جهة
المزكين الذين عاشروا الراوي ومع ذلك فلم يميزوا بينهم ولم يفرقوا بين من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكروا
من جهة الاجتهاد ويلزم من جميع ذلك جواز تقليد المجتهد للمجتهد واذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكروا بين ان يقول
الصدوق مثلا او الكليني مثلا ان ما ذكرته من الروايات صحيحة او يقول العلامة هذه الرواية صحيحة مع كون
السند مشتملا على من لم يوثقه احد من علماء الرجال قلت ان اشتراط العدالة في الراوي اما بالاجماع او للآية
اما الاول فلم يثبت الا على اشتراطه لقبول الخبر من حيث هو والا فلا ريب ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة
والحسنة والضعيفة المعمول بها عند جلهم واما الآية فمنطوقها يدل على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسق فضلا
عن مجهول الحال وهذا النوع تثبت مع انا قد حققنا سابقا ان المعيار في حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس
والمعتبر هو حصول الظن وانما ذكرنا سائر الادلة على فرض تسليمها لبيان امكان اثبات حجيته مع قطع النظر عن انسداد
باب العلم فيكفي وكذا الكلام في اثبات العدالة فانه نوع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك من باب التقليد بل
لانه مفيد للظن للمجتهد كما يرجع الى قول اللغوي مع اجتهادات المصنفين في اللغة وذلك ليس في حرمة تقليدهم
في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن من جهة تصحيح قال الرواية او التصحيح منه للسند ولم يحصل ظن اقوى منه من جهة التزكية
غيره للراوي جرحا او غير ذلك فيتبع ولا مانع عنه

اعلم ان القول في المزكي والجارح هو القول
في الادلة المتعارضة فكما انه لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال في رجل معين حتى يتفحص عن معارضه عند علماء
الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق التزكية والجرح فليس كذلك مثل ان زكى عدل في هذا الزمان رجلا
موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلاف فذلك نظير العام المسموع من الامام حين المخاطبة وقد
بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في بحث العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ولا فرق بين قول النجاشي

مثلا

مثلا ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة في رواية كان هو في سنده مثلا صحيح في انه لا بد ان يراجع
رجال الشيخ وغيره في معرفة حال وجود المعارض وعدمه ويتطرق الاحتمال في تصحيح السند من جهة اخرى ايضا
وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجال اذ اكثر الرجال مشترك فلا بد من الاجتهاد في تعيين المشتركات اولا ثم
الحمل على ارادة النظر في الجرح والتعديل فمن جهة الرجال فالاعتماد على تزكية المزكي للرجل المعين انما هو في
واما في السند المعين ففيه ذلك وفي كون الرجل هو الرجل الذي يدعي فيه العدالة او الجرح هذا كله اذا
تعين الرجال او السند اما اذا قال حدثني عدل من اصحابنا فان كان ذلك المزكي والمزكي من جملة رواة اصحاب
الذين وقع الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله بسبب جهالته وكذلك
لو قال عالم في كتابه في حق حديث مجهول السند انه صحيح والا لو كان ذلك في غيرها وقع الاختلاف فيه كما لو
اخبرنا احد في زماننا هذا وقال اخبرني عدل بكذا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمستمع عارفين
باسباب الجرح والتعديل متفقين في الرأي او مقلدين لمجتهد واحد اذا لم يكن المخالف في الجرح والتعديل في هذا
البلد موجودا في حق العدول واما ما ذهب اليه المحقق ره من الاكتفاء بقول العدل حدثني عدل بما دونه حيث
قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره
بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان
ان يعنى نسبته الى بعض الرواة او اهل العلم فيكون البحث كالمجهول انتهى في غاية البعد مع قوله باشتراط العدالة
في الراوي لعدم انحصار اصحابنا في العدول ولعل مراده ان هذا النوع مما يوجب التثبت لتعبيره بلفظ الصاحب
المفيد للاختصاص ثم انه لا فرق فيما تقدم بين ما اخبر عدل واحد او عدلان على القولين في اعتبار
المزكي الواحد او المتعدد كما لا يخفى

اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ع ولم
يلقه وذكر الواسطة مبهمة مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا ويقال له المرسل المشتمل ففيه خلاف بين
الخاصة والعامة فقيل بالقبول مطلقا وقيل بعدمه مطلقا وقيل بقبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل

الامع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير الاول اسفول عن محمد ابن خالد البرقي من قدماء اصحابنا ونسبه ابن الغضائري
يرى الى ابنه احمد لكنه والثاني لمحمد قول العلامة ره والثالث قوله الآخر وذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوي
ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة مطلقا والاخير بشرط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق التوقف
والاقوى هو القول الثالث لا لان ذلك تعديل للواسطة حتى يتأتى انه على فرض تسليم شهادته على عدالة المجهول
العين لا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجارح كما تقدم بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالي اذ غايته ان العدل
يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا ريب ان ذلك
يفيد ظن بصدق خبره وهو لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت ولذلك نعتمد على ما ينقل ابن
ابي عمير مثلا وان كان المروي عنه المذكور ممن لم يوثقه علماء الرجال فان رواية ابن ابي عمير عنه يفيد الظن بكون المروي عنه
ثقة معتمدا عليه في الحديث لما ذكر الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولما ذكر وان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذلك نظائره مثل البزنطي
وصفوان ابن يحيى وحماد وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه اقوى منه وبالجملة حجية الخبر لا ينحصر
في الصحيح وخبر العدل بل المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو انه شرط في قبوله بنفسه واما من جهة ملاحظة التثبت
والاستكشاف والاعتضادات الخارجية فلا ريب انه لا ينحصر الحجة في خبر العدل وغرضنا اثبات حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات
ان امثالها صحيحة في الاصطلاح والواسطة عادل واحتج المثبت مطلقا بوجوه اقويها امران الاول ان رواية العدل
عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشا وتدليسا وهو مناف
للعدالة وفيه اولا انه انما يتم فيما لو اسقط الواسطة لا ما ابهمه وثانيا انه يتم لو انحصر الدليل في روايته عن العدل
او عن الموثق بصدقه وهو ممنوع كما لا يخفى على من تتبع ويشهد بذلك ما يظهر من كلام الصدوق في اول من لا يحضره الفقيه
حيث قال ان دابه في هذا الكتاب ليس دأب المصنفين الثاني ان اسناد الحديث الى المعصوم ع يقتضي صدقه بمفاده
هذا والكذب ينافي العدالة فيتعين قبوله وفيه مع انه لا يتم في صورة ابهام الواسطة انما يدل على كون الواسطة عادلة

او موثق

او موثق فانه بصدقه وهو توثيق للمجهول العين فلعل له جارحا والاولى في الجواب على ما حققته منع كون ذلك اسنادا
حقيقيا بل لعله يريد الاسناد الظني الحاصل بمجرد خبر المسلم ويمكن دفعه بان الظاهر ان العدل يعتبر ظنه في ذلك الظن
بصدوره عن المعصوم فانما يحصل على عدالة الاصل او التثبت الحاصل له المفيد لصدقه ودعوى ان الاسناد
لا بد ان يكون من جهة يحصل العلم به في غاية البعد كما في المراسيل في الاخبار والانصاف ان ذلك لا يخرج عن الوثوق سيما
في غير المراسيل والمعنونات الثقات لكفايته فان العدل لا يسند الى المعصوم ع في مقام بيان الاحكام الا ما حصل
له الظن بالصدق اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيد الظن واحتج النافي مطلقا بان شرط
قبول الرواية معرفة عدالة الراوي ولم يثبت لعدم دلالة رواية العدل عليه كما مر وان كان مثل ابن ابي عمير ايضا فان عدالة
الواسطة ان ثبتت باخباره فهو شهادة منه على عدالة مجهول العين وان علم ذلك من تتبع مراسيله والاطلاع
عن خارج على انه لا يروي الا عن ثقة فهو في معنى الاسناد ولا نزاع فيه ويظهر الجواب عنه مما مر وحيث ان الشيخ لما ذكره آخرا
يعمل الظن بنفسه على المسانيد مطلقا اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت والا فلا حجة فيه على الاطلاق
لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب بعض العامة الى المنع عنه مطلقا
وبعضهم في غير المرادف وشرط الجواز وهو كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ بوضعها وبالقرائن الدالة على خلافه وان
لا يقصر الترجمة عن افادة المراد وان اقتصر على نقل بعضه فلا يجوز اذا لم يكن مخلا بما ذكر وان يكون مساويا له في الخفاء والجلاء
وعلله بعضهم بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول البشر وهو غير واضح
اذ المتشابه اذا اقترن بقرينة تدل السامع على المراد فلا يجوز نقله بالمعنى فانه ليس بمتشابه عند السامع بل هو كاحد
الظواهر فلا يغير بتغيره وان لم تقترن بقرينة فحمله على احد المعاني المحتملة من جهة علم مخاطب الشرع بطلا ولا نعني
لاشتراط المساوات في الخفاء والجلاء بل الشرط ان يبقى تكليف من ينقل اليه ذلك بعينه لو اريد مثلا لو نقل
بغير لفظ من الواسطة وادى بمعنى ادى اليه اجتهاده بلا لفظه جاز الاخبار والدلالة فهو كذلك اذ لو كان
الرواية في الاصل متشابهة بالنسبة الى السامع ايضا ولحكمة اقتضت ذلك او لحكمة اقتضت ان يوصل الى المراد بالاجتهاد

والمعنى فلا بد لنا قبل من ذكر اللفظ المتشابه وتعقيبه بالتفسير الذي فهمه اذ هذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو منقله احرى
ذكره بعنوان آخر وتفسير البيان اللهم الا ان يكون المراد انه لو ادى المعصوم ع للمطلب بلفظ متشابه بالذات مبين
للسامع بالمقام او القرائن يجب على الناقل ذكر هذا اللفظ المتشابه وان عقبه ببيان ما قارنه بالعرض من القرينة
المبينة له بالمقام والحال التي وردت فيه الخطاب على الغير يبين اقسام الدلالات من مثل ما حصل من المشترك مع القرينة او من
اللفظ الاحادي المعنى ويظهر من ذلك انه ينبغي مراعاة النص والظاهر كيف بل واقسام الظن الظاهر اذ في عدم مراعات
ذلك يحصل الاختلال في مدلول الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ القرء في مقام الردة وفهم الراوي بقرينة
المقام الطهر مثلا فلا يؤدي الحديث بلفظ الطهر اذ ربما كان فهم الراوي خطاء لاشتباه القرينة عليه فلو اراد حكاية ذلك
فليذكر لفظ القرء ثم يفسره بما فهمه وكذا في النص والظاهر مثلا اذا قال الامام لو بقي من اليوم بمقدار صلاة العصر فهو
مختص به فنقله الراوي بقوله اذا بقي من اليوم بمقدار اربع ركعات العصر فهو مختص به مريدا به صلاة العصر كيف فانه يتفاوت
الامرين اللفظين بملاحظة تنزيل صلاة العصر بركعتين للمسافر وقبله كصلاة الخوف ونحو ذلك وكذلك في صلوات
العشاء ونصف الليل ومن اجل ذلك الفرق فرعت في هذه المسئلة على الاصحاب في جواز الاتيان بصلوات
المغرب والعشاء كليهما اذا بقي من نصف الليل بمقدار اربع ركعات فانهم يخيرونه بالف، واما جمع بينهما لما تقاضى من النقل
الصحيح ان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيصدق على هذا انه يدرك وقت الصلوتين وان لم يدرك
وقت الثلث والاربع وبالجملة فلا بد لنا قبل الحديث بالمعنى من ملاحظة العنوانات المتساورة على مصداق واحد ثم ملاحظة اختلاف
الحكم باختلافها وملاحظة توقف الاحكام على العنوانات اهم شيء للمجتهد في المسائل الزعية فبادني غفلة
يختل الامر ويحصل الاشتباه هذا واما ضبط مراتب الوضوح والخفاء بالنسبة الى المؤدى للالفاظ فهو ايضا يعصب اشتراطه
اذ الظاهر ان المعصوم ع انما يقصد من الاخبار غالبا تفهيم المخاطب ودفع حاجته في الموارد الخاصة المحتاج اليها بحسب الفاق
الوقائع التي دعتهم الى السؤال عنه وعلم المعصوم احتياجهم اليها فهم يتكلمون مع اصحابهم بقدر فهمهم لا انهم يتكلمون على
مبيار خاص يكون هو المرجع والمعول حتى يتغير في نقله لا احد ذلك المقدار بل الناقل للغير كيف للاندان يلاحظ مقدار فهم

مخاطبهم

مخاطبهم لا لكل مخاطب وهكذا نقل المطلب بعبارة اخرى اذ الاهون للمخاطب المعنى فطف لو كان لا مانع منه وكذا لك نقله
البسط والاوضح اذ كان ابعد اغتشاش وكيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرائط المذكورة لنا ان ذلك هو الطريقة
المعهودة في العرف والعادة من لدن آدم الى زماننا هذا وان ربح كثيرا ما اذن في الماء ودلت على طريقة العرف
والعادة فان المقصود في العرف والعادة هو افهام المراد من غير اعتبار خصوصية اللفظ وانه لم يرسل نبي الا بلسان قومه
ومن ذلك نقل الراوي الى العجمي بلسان العجمي وكذا النقل من المجتهد الى اهله وعياله والاخبار الواردة عنهم ع
منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه
فلا بأس والظاهر ان المراد من الزيادة والنقصان ما لا مدخلية في تغير المراد بقرينة حلالة ثبت ان الراوي ح جواب الامام
وقوله ان كنت تريد معانيه يعني ان لم تقصد نسبة اللفظ اليه فانه كذب والاريب ان الغزالي لم يكلهما من الكذب لو تحت
الى م وكذلك لازم المفهوم فيصدق ان الكل المعنى اللفظ ان ذا الراوي نقل عن الامام ع انه قال اتقوا الله
مثلا فيقول قال الامام ع خافوا عن الله واجتنبوا اعمالكم التي تتقربون من الترك والعشق وشرب الخمر
والزنا الى غير ذلك واطيعوا اعلى ما اوجب عليكم من اقامة الصلوات وايتاء الزكوات ونحو ذلك فيصدق على ذا انه
انه نقل معنى الكلام الامام ع بل وكذلك كيف لو كان ما دل عليه بالاشارة كيف مع الكمال فيه لحصول الفضلة
ووجود الثمرة بين الخطابات الاصلية والتبعية كما اشرنا سابقا ويدل على المختار كيف انه متواتر في الفضة الواحدة بعبارات
مختلفة ومن المعلوم انه ما صدر بغير العربية او بعبارة واحدة منها بل يمكن ان يقال لم يقع باحصى تلك العبارات الا في
هذا الكلام على هذا الطور الغريب والاسلوب العجيب مختص في القرآن الذي هو منزل على سبيل الاعجاز فقط بل فيظهر جوازه لك
لمن تتبع الآثار والامارات والاخبار فان تتبعها يفيد ان ذلك كان طريقة اصحاب البشر اجمعين الصحيح المنكر ان
ذلك يوجب اختلال المقصود واشتباه المعنى كما لكثرة الطبقات وتداول الازمنة ويقرر كل منهم اللفظ للاختلاف
اهل الفن بل العلماء في فهم الالفاظ واستنباط المقصود فيه ان بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج
سيما وذلك معارض بما مر من الادلة فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك فهو معفو عنه اعتبار النقل للفظ

في مجمع يقرب من الحال بل هو محال عادة لغم سيما في مثل الادعية التي اعتبر فيها الالفاظ المخصوصة وطريقتهم على ذلك
غالبا انهم كانوا يملون على اصحابهم وهم يكتبون ولذلك ندر الاختلاف فيها بخلاف الاخبار ولقوله
نضر الله من سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداه كما سمعه انما تحقيق
فقبل اللفظ المسموع وفيه منع الصحة اولا ومنع الدلالة على الوجوب ثانيا كما لا يخفى ومنع الدلالة على وجوب
التادية بلفظه ثالثا لصدق التادية كما سمعه عرفا بمجرد اداء المعنى كما هو مع ان الظاهر ان الحديث ورد فيما يختلف
الفاظه فهي رواية كما ذكر في اخرى نضر الله بالضاد المعجمة وفي اخرى رحم الله وفي رواية الى من لا فقه له
وهذا الحديث لنا لا علينا الا ان يخاف منع الظهور ويتمسك باصالة عدم التغير وهو معارض باصالة عدم التعدد
واما المفصل فيظهر ضعف قوله مما تقدم نحو الكلام فيما وعدنا ذكره وهو ان الراوي الثقة اذا روى مجملا
وفسره باحد محامله فالاكثر على لزوم حمله عليه كما في الوردي ظاهرا او حمله على خلاف الظاهر لان
فهم الراوي الثقة قرينة وليس له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف الثاني فان فهمه
معارض بالظاهر الذي هو حجة اقول وكما ان مقتضى الظاهر الحمل عليه مقتضى المجمل السكوت عنه ولا تتفاوت
الحال مع ان الظاهر انما يعتبر لان الظاهر انه هو الظاهر عند المخاطب بالحديث لا لظهوره عندنا لان
الخطاب مخصوص بالمخاطب فهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب بان مراده هو ما هو خلاف الظاهر فالظاهر
اعتباره غاية الامر التوقف واما تقديم الظاهر فلا وبالجملة فالمعيار هو حصول الظن خاتمة فيها مباحث
الاول اصطلح المتاخرون من اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف
بالايمان والعدالة والضبط وعدمها بانواع اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين
ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال ولا يضره الشذوذ وان انقطع عن الحجية خلافا لبعض العامة حيث اعتبر في
وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا مشتملا على علة خفية في متنه او سنده لا يطلع عليها الا
الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال او مخالفته لصريح العقل والحس واعتبر عدم كونه معللا ليكتفي مستغني عن الشذوذ

[illegible] الاحسان

عنه اذ ناظر

عنه اذ ناظر كونه منقطعا لما يحتف فيه فلا يتبع الحكم بانه متصل السند الى المعصوم بالامامي العدل الثقة فان ظاهرهم ان
التعريف هو ما حصل اليقين بذلك وما يترجح في النظر كونه كذلك في المعلل اعني ما حصل الظن في ذلك خارج عن
التعريف فوصف بعضهم مثل ذلك بالصحيح مع ظهور كونه معللا عند آخرين على غفلة الواصف وخطائه في اجتهاده وترجيحه
انه غير معلل واما عيب الشذوذ فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح والثاني الحسن وهو ما كان رواته اماميين ممدوحين بغير
التوثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقي الثالث الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل
وقد يسمى القوي ايضا وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج وناجية بن
عبد الله ابن جعفر الحميري وغيرهما واما لو كان رجال السند مختلفا في الامامي الممدوح بدون التوثيق وغير الامامي الموثق ففي
كونه بايهما خلاف يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف اخس رجاله كما ان النتيجة تتبع
اخس مقدمتيها والاظهر كون الموثق اقوى فيتصف بالحسن نعم قد يعبر بالحسن عما فيه بعض المدح في خصوص رجل
وهو لا يوجب ترجيحا بينه ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا الى راو معين على خبر كان سنده الى هذا الرجل متصفا
بصفات رجال الصحيح وان لم يعد ذلك صحيحا اذا ارسل مثل ان يقال مثلا في الصحيح عن ابن ابي عمير عن رجل عن
الصادق ع ولا ريب ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو غفلة او اصطلاح لا علاقة تصحيح السند
الى الرجل المعين واما قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله ابن بكير مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما توهم
من وجهين احدهما انه ليس المراد فيه الصحة المصطلحة والثاني انه اريد منه بيان الوثوق بما قبل عبد الله ابن بكير ايضا
وقد يطلق على جملة محذوفة من السند للاختصار جامعة لاوصاف رجال الصحيح مثل ان يقال روى الشيخ في الصحيح عن
فلان وان لم يكن الفلان ولا ما قبله متصفا بها ويتم ذلك في الاغلب فيما كان الفلان من اصحاب العصمة
على تصحيح ما يصح عنهم وكذا ذلك مما يدل على اعتقاد المحدث بصحة الرواية والاصطلاحان المذكوران يجريان في الحسن والموثق
الاخيرين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلاثة وقد عرفت ما يكون الصحيح والموثق حجة
وكذلك الحسن اذا افاد مدحه التثبت اللاحق واما الضعيف فلا حجة فيه الا اذا اشتهر العمل به ويسمى مقبولا

وهو غير الصحيح سيما اذا كان ذلك الاشتهار بين قدماء الاصحاب بعنوان الاستدلال به في المستندات مع المكررات
للاخبار المستفيضة المعتبرة جملة منها الرواية الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب
اوتيه وعمل به وان لم يكن كما بلغه ورواها العامة والخاصة وغيرها من الادلة وقد بيناها وحققناها في كتاب
مفاتيح الاحكام وغيره ثم ان نسبة هذا الاصطلاح الى المتاخرين لان قدماء اصحابنا لم يكن ذلك معروفا بينهم
بل كانوا يطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة
او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من الجماعة الذين اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن
مسلم وفضيل بن يسار او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عده الشيخ في كتاب العدة او وقوعه
في احد الكتب المعروضة على الائمة عليهم السلام فاثنوا على مؤلفيها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق ع وكتابي
يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري ع او كونه ماخوذا من احد الكتب الذي
شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلاة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد
وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وامثالها وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه في من لا يحضره
الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون المجموع صحيحا باصطلاح المتاخرين وقد جرى على هذه الطريقة
للقدماء جماعة منهم الشيخ البهائي في مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان الداعي للمتاخرين على عدولهم عن طريقة
القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو طول الازمنة بينهم وبين السلف واندراس بعض الاصول المعتمدة
لتسلط الظلمة واهل الضلال والخوف من اظهارها وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم
من الاصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان فالتبست الماخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها واشتبهت المكررة
بغير المكررة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون يتميز به الاحاديث المعتبرة من غيرها
فقرروا هذا الاصطلاح وقال ان اول من سلك هذا الطريق العلامة اقول ولا يتم ذلك الا بعد ملاحظة ان التوثيق

والتعديل

والتعديل ايضا كان لاحد القرائن الموجبة للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر انه كان كذلك كما يستفاد
من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم واخبارهم المنقولة في الرجوع الى الاعدل والافقه وغيرهما
فالظاهر ان القدماء ايضا كانوا يعتبرون ذلك كما ان المتاخرين ايضا قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح
بسبب الاعتضاد بالقرائن ايضا فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الوثوق عليه ولكن في ذلك لا بد من الالتفات
في كلامهم محمول على مصطلحهم وذلك يجوز منهم اعتمادا على القرائن او غفلة والعمدة انهم قد يعتمدون على التوثيق
مع عدم التصريح بالعدالة وان كانوا يوثقونه اياه بالصحة مجازا على مصطلحهم فلا بد من التفطن لتلك القرائن
وعدم الاقتصار على الصحيح بالمعنى المصطلح كما اقتصر بعض المتاخرين من اصحابنا [illegible]
بغيرها كتب من اسباب الوثاقة وقرائنها ما نقلناه سابقا ومنها قولهم عين ووجه فقيل انهما يفيدان التوثيق
واقوى منها وجه من وجوه اصحابنا ووجه منه وجه من فلان اذا كان المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من
مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق وقيل انه في اعلى درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون
الى التنصيص على تزكيتهم وربما نسب كون ذلك توثيقا الى كثير من المتاخرين ومنها كونه وكيلا لاحد من الائمة ع
لما قيل انهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه سيما الذين لا يروون رواية الضعفاء
والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان يروي عنه الذين قيل فيهم انهم لا يروون الا عن ثقة مثل
صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وذهب جماعة من المتاخرين الى ان ذلك يفيد امارة الوثاقة وقول
الرواية ويقرب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد القميين
عليه ومنها وقوعه في سند حصل القطع فيه من غير جهته ومنها وجود الرواية في الكافي او الفقيه لما ذكرا في اولهما
وما وجد في كليهما فاقوى واذا انضم اليهما التهذيب فاقوى واقوى وهكذا ومنها اكثار الكليني الرواية عن
رجل والفقيه ومنها كونه معمولا به عند مثل الشيخ وابن ادريس ممن لا يعمل بخبر الواحد ومنها قولهم معتمد الكتاب
وقولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات ومنها قولهم سليم الجنبة ان اريد سليم الاحاديث وقيل سليم الطريقة ومنها قولهم

فيه من غيرها شيئا او فضل كثير او اصدق من فلان اذ لكان المفضل عليه جليلا ومنها توثيق ابن فضال وابن
عقدة وجماعته على غيره لو ثبت ابي بصيرة ومن شارعه كيف ومنها رواية الثقة عنه مطلقا او عن غير واحد او ان
اشياخه ومنها ان يذكره واحد من الاجلاء مترجما عليه او مترضيا له ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة ومنها
ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون وعن جماعة من المحققين ان فيه شهادة
على العدالة والصحة وكذلك مستثنى محمد بن عيسى عن رواة يونس بن عبد الرحمن ففيه شهادة على وثاقة غيره
ومنها قولهم اسند عنه بغير يعني سمع عنه الحديث على وجه الاسناد والى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق او الحسن
مما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع في الموارد المختصة
فيحصل المعيار حصول الظن وان اكتفى بالتعديل الصريح في العمل بالاخبار يلزم خلو اكثر الاحكام عن الدليل ويلزم مخالفة
طريقة جل العلماء سيما على القول باشتراط العدلين في التزكية وقد اشرنا الى ضعف اشتراط العدالة ووجه الاجماع المنقول فيه
الثاني انهم ذكروا للخبر اقساما اخر باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة ببعضها يختص بالضعيف
وبعضها مشترك بينها كالحال في الجملة وذكر تفصيلها وتعريفاتها وان كان من وظيفة علم الدراية الا انا نذكر منها
اكثرها لتكثر الفائدة فمنها المسند وهو ما اتصل اسناده الى المعصوم عليه السلام بان لا يعرض قطع بسقوط شيء منه ومنها
المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه سواء رفع الى المعصوم عليه السلام كذلك او وقف على غيره فهو
اعم من الاول ومنها المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم عليه السلام من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في
سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور والا فهو
كالمرسل ومنها العالي الاسناد وهو القليل الوسائط ومنها المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان
بدون ذكر التحديث والاخبار والاظهر انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر قرينة على عدم اللقاء والتدليس
ومنها المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور وهو الشائع عند اهل
الحديث بان نقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة

فهو المنكر

فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان يتفرد برواية واحد او غريب الاسناد
خاصة كخبر يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد بروايته واحد عن آخر غيرهم او غريب المتن
خاصة بان يتفرد برواية واحد ثم يرويه عنه جماعة فيشتهر فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه
الاول وبالشهرة في الطرف الآخر ومنها المصحف وهو ما غير الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة والراء
المهملة يزيد بالياء المثناة التحتانية والزاي او في المتن وهو كثير ومنها الغريب لفظا او الكثرة مذكور في الكتب
الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية لابن الاثير والفائق للزمخشري وغيرهما ومنها المقبول وهو ما تلقوه وعملوا
بمضمونه من غير التفات الى صحته وعدمها ومنها المزيد على غيره مما في معناه اما في المتن كان يزيد فيه ما لا يعلم من الاخر او في
السند كان يرويه احدهم من اثنين والآخر من الثلثة سواء كان في الوسط او في الآخر ومنها المسلسل وهو
ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث بان يقول احدهم فلان
قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو لعنه الله محمد عن محمد او بالاباء نحو فلان عن ابيه فلان عن ابيه فلان
وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة واخذ الشعر وغير ذلك فان اتصل السند كذلك الى المعصوم عليه السلام فتمام
والا فبعضه وهذه المذكورات مما يشترك فيه اصول الانواع الاربعة واما ما يختص به الضعيف فمنها المقطوع
وقد يقال له المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل
والمنقطع الوسط وغير ذلك ثم ان كان الزائل قطا من السند اكثر من واحد يسمى معضلا على صيغة اسم المفعول
بمعنى المشكل والا فمنقطع ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم عليه السلام وغيره من لم يدركه او لم يلقه من غير واسطة
او بواسطة مبهمة كرجل او بعض اصحابنا واختصاص هذه القسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتاخرين والا فقد عرفت
ان بعض المرسلات في قوة الصحيح في الحجية ومنها الموقوف وهو ما روي عن صاحب المعصوم عليه السلام من غير اتصال اسناده
الى المعصوم عليه السلام واما المضمر كان يقول صاحب المعصوم سألته عن كذا او قال كذا فان كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم
واضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر ان مطلق الموثقين من اصحابنا كذلك لان الظاهر حال الاصحاب

الائمة عليهم السلام انهم لا يسئلون الا عنهم والذي صار سببا للاضمار اما التقية او تقطيع الاخبار من الاصول فانهم
كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سئلت فلانا ع عن فلان كذا وسئلته عن كذا قال كذا وهكذا ثم بعد
تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبها والاظهر الاعتماد على القرائن واشخاص الرواة ومنها المدلس
كان يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب
وهكذا لو اسقط عن السند رجلا مجروحا لتقوية الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او لقب او كنية غير مشتهر به
فان كل ذلك قبيح مذموم الا لاجل التقية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف فيه
الرواية اما بالسند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث تمييز الدم المشتبه بدم الحيض
والقرح بان خروجه من الايمن علامة الحيض كما في بعض النسخ او من الايسر كما في الاخر ومنها المعلل وقد مر الاشارة
اليه ومنها المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير كل الطريق او بعض رجاله ليرغب فيه وهو مردود الا اذا كان سهوا
فيغتفر عن صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم الحال لابد للراوي للحديث من مستند يصح من جهته رواية الحديث
ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم ع فله وجوه اعلاها السماع ونقطه ان يقرا تحت المعصوم ع يقول كذا او سمعني
او حدثني او حدثني ثم ان يقول قال كذا لاحتمال كون السماع ح بواسطة وان كان خلاف الظاهر ثم ان يقول امر بكذا
ونهى كذا فانه يحتمل مضافا الى احتمال الواسطة الغفلة في فهم الامر والنهي او اطلاق الامر والنهي على ما فهمه بالدلالة
التبعية من النهي عن ضده او الامر به وان كان بعيدا واما مثل امرنا بكذا او نهينا عن كذا او نحو ذلك بصيغة المجهول
او من السنة كذا او قول الصحابي كنا نفعل كذا ومثال ذلك فهو دون الكل ويتبع العمل بها وقبولها الظهور بحسب
القرائن واما الرواية عن الراوي فله كيفيات اعلاها السماع من الشيخ سواء كان بقراءته من كتابه او باملائه
من حفظه فيقول سمعته او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ سماعه وان قصد اسماع غيره فيقول حدث فلانا وانا
اسمع وعلل الشهيد الثاني كونه اعلى بان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة رسول الله ص
وسفيره الى امته والاخذ منه كالاخذ منه ولان النبي ص اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى

بقرينته

بقرينته ص اولا ولان السامع اربط جاشا واوعى قلبا وشغل القلب وتوزع الفكر الى القاري اسرع وفي
صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرء
عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن آخره حديثا فعدوله الى الآخرة قراءته عليهم الاحاديث مع العجز
يدل على اولويته من قراءة الراوي والامر بها ارشادي وفي دلالة الصحيحة على مدعاه تامل ظاهر ثم بعده القراءة
على الشيخ مع اقراره به واعترافه بالاعتراف بمضمونه ويسمى ذلك عرضا والظاهر ان يكون السكوت مع توجهه
اليه وعدم مانع عن المنع والرد من غفلة او اكراه او خوف كالنطق القرائي بالرضا كافيين وعبارته قرأت
على فلان واقربه واعترف وحدثنا واخبرنا فلان قراءة عليه عند جماعة ويلحق المنع اذا لم تقم قرينة على ارادة
ذلك فان ظهر سماعه من الشيخ وعلى السيد المنع عنه مقيدا اليه محتجا بانها مناقضة لان معنى الاخبار والتحديث
هو السماع منه وقوله قراءة عليه يكذبه وهو ضعيف بان كل مجاز كذلك فيشبه باب المجاز ومن وجوه التحمل
الاجازة وهو جائز اجماعا بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط والتصحيف وكونها وذلك اما بتعيين
الكتاب كقوله اجزت لك رواية هذه النسخة الصحيحة او موضعه المتعين في نفس الامر الصحيح في الواقع مثل
بين الشيخ او استبصاره مثلا ثم لا اشكال في جواز النقل والرواية والعمل بسبب الاجازة وعبارته ان يقول انبانا
ونبانا ويجوز حدثنا واخبرنا كيف والاظهر عدم الجواز على الاطلاق الا مع القرينة بل يقول انبانا بهذا الكتاب
اجازة كما في القراءات على الشيخ والاجازة على اقسام الاول اجازة معين لمعين كقوله اجزتك التهذيب

ذكرنا

او هذه النسخة منه وهذا اعلى اقسام الاجازة والثاني اجازة معين لغير معين كان يقول اجزتك مسموعاتي
فيقتصر على ما ثبت عنده انه من مسموعاته الثالث اجازة غير معين لمعين كقوله اجزت التهذيب لكل الطلبة
او لاهل زمانه الرابع اجازة غير معين لغير معين كاجزت مسموعاتي لكل احد من اهل زمانه الخامس اجازة
المعدوم اما منفردا او عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة انما تظهر في صحة الاصل اي من المعين
وحصول الاعتماد عليه او ما لم يثبت تواتره من المروي عنه والا فلا فائدة فيها في المتواترات كطلق الكتب

الاربعة من تولينهما نعم تحصيل بها يلحق باتصال سلسلة الاسناد الى المعصوم ع وذلك امر مطلوب للتيمن والتبرك
ويظهر مما ذكرنا الكلام في قراءة الشيخ والقراءة عليه لتكفا فيحصل منه التصحيح والمناص من التصحيف والتحريف
وغير ذلك من انحاء التحمل المناولة وهي اما مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول وهو ان يدفعه كتابا
ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته والثاني
ان يناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية عنه بذلك ح ومنها
الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه او يأذن لثقة ان يكتبه او كتبه ان الفلان سماعي فان انضم اليه
بالاجازة وكتب فاروه عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والامن
التزوير وان خلا عن ذكر الاجازة ففيه خلاف والاكثر على الصحة وهو الاظهر والعبارة ان يقول كتب الي فلان او حدثنا
او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي ان يجد الانسان احاديث بخط راويها معاصرا كان له او لا ولم يجز الرواية
بمجرد ذلك بل يقول وجدت او قرأت بخط فلان وفي جواز العمل به قولان
فعل المعصوم ع حجة كقوله لكن الشأن في تحقيق محله وتعيين ما يكون متابعته مقبول اما الافعال الطبيعية كالاكل
والشرب والنوم والاستيقاظ فالكل مباح له ولنا بلا اشكال وذلك اذا لم يلحقه خصوصية زائدة في عينه او خصوصية
كالاستمرار على الكيفية المخصوصة كالاكل بالترتيب على الريق مثلا فان ذلك يندرج في الاقسام الاتية واما ما يتردد
بين كونه من افعال الطبع او من الشرع ففي حمله على ايهما وجهان نظرا الى اصالة عدم التشريع والى انه ع بعث
لبيان الشرعيات قال الشهيد في القواعد وقد وقع ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعله
وبعض العامة زعم انه انما فعلها لما ان بدن او حمل اللحم فتوهم انه للجبلة ومنها دخوله من ثنية كداء وخروجه
من ثنية كدى فهل ذلك لانه صادف طريقه او لانه سنة ويظهر الفائدة في استحبابه لكل داخل ومنها نزوله
في المحصب لما نفر من الاخير والتعريس لما بلغ ذا الحليفة وذهابه بطريق في العيد ورجوعه بآخر والاصح حمل ذلك
كله على الشرعي انتهى كلامه ره اقول ويرجع الكلام فيه الى ما لم يعلم وجهه وسيجيء التفصيل والتحقيق ثم انه لا اشكال

في

ايضا فيما علم اختصاصه به ص كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح الدائم
واما غيرها فاما ان لا نعلم وجهه ونسبته من الوجوب والندب وغيرهما او نعلم وجهه وعلى الاول اما ان نعلم انه
قصد به التقرب ام لا وعلى الاول فيتردد فعله لنفسه بين الوجوب والمندوب وعلى الثاني فيتردد فعله لنفسه بينهما
وبين المباح والمكروه لو قلنا بصدوره عنهم لاستحالة صدور المحرم عنهم ع عندنا وفيه تام لنشه وبهذا كله اذا
لم يكن فعله بيانا لمجمل وسيجيء الكلام فيه فاما ما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته مطلقا او يستحب مطلقا او يباح مطلقا
او يجب التوقف فيه اقوال اقربها القول الثالث لنا اصالة البراءة عن الوجوب وعدم دليل تام على الاستحباب واحتمال
الاباحة معذور بالكثرية الجرح في اخف لهم ولان ذلك مقتضى الاحتياط لاحتمال الوجوب بل الندب ليكفي فيستحب
ولان ذلك مقتضى عمومات ما دل على التأسي به ونفي دلالتها على الوجوب احتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة اقواها
الايات الآمرة باتباعه ص مثل قوله تعالى فاتبعوه وفيه ان المتابعة والتأسي هو الاتيان بمثل فعل الغير
على الوجه الذي فعله لانه فعله فلو فعل ما فعله بقصد الندب بعنوان الوجوب ليس متابعة له فلا يمكن التجوز
في دلالة الصيغة لابقاء مهملة على حقيقتها يكن الحكم بارادة الطلب الراجح سيما والاول مستلزم للتخصيص
جزما لعدم الوجوب في كثير من الافعال وفي خصوص الخواص اجماعا مع انه اذا ابقي الاتباع على معناه الحقيقي وهو الاتيان
بالفعل على وجه فعله لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المستفاد من هذا المعنى من جهة صيغة الامر انما يتعلق
بالقيد لا بالمقيد فلا يجدي اصلا ومنه يظهر الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ووجه الاستدلال بها انه
جعل وجوب المتابعة معلقا على محبة الله تعالى التي هي واجبة اتفاقا وما اجيب بان وجود الشرط غير مستلزم لوجود
المشروط فهو فاسد لانه مبني على الخلط بين مقتضى الشرط وجعله هنا عبارة عن الشرط الاصولي ومثل قوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وتقديره من كان يرجو الله واليوم الآخرة
فله فيه اسوة حسنة ويلزم بعكس النقيض ان من لم يكن له اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله واليوم الآخر وهذا تهديد
ووعيد على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب ويظهر الجواب عنه مما تقدم فان التأسي هو متابعة الفعل لاجل فعله مثلا

الوجه الذي فعله لا بعنوان الوجوب مطلقا والقدح في عموم ابوه في مقام الجواب عما لا كراهة فيه لا رجاعه الى العموم في امثال
هذا المقام في الوقت والعادة والجواب عن سائر الايات مثل اطيعوا الله وقوله اطيعوا الرسول وما آتيكم الرسول فخذوه
فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج او ضيق فان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة
في القول والمراد بما في القول بسبب درسيام مقابلة قوله وما نهيكم عنه فانتهوا وغاية ما يدل عليه الآية
الاخيرة الاباحة سيما وهو في مقام توهم الحظر واين هو من الوجوب واما الاستدلال بالاحتياط ففيه مع انه لا يتم
لاجل احتمال حرمته لاحتمال كونه من الخصائص له ولا دليل على وجوبه بل انما يتم لو سلم فيما ثبت التكليف يقينا وتوقف
براءة الذمة على العمل وهو اول الكلام وانت بعد التامل فيما ذكرنا تقدر على استنباط دليل القائل بالاباحة
والتوقف والجواب عنهما فالقائل بالاباحة يقول ان بعد تعارض الاحتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع الى الاصل
وهو الاباحة والمتوقف يتوقف وينظر الجواب عما ذكرنا الى ان احتمال الحظر من جهة كونه من الخصائص نادر لا يلتفت
اليه فان الغالب موافقة النبي والائمة ع وتابعيهم فالاصل هو التأسي ركنه الا ما اخرجه الدليل واما ما علم وجهه بعينه
انه يعلم انه واجب عليه او مندوب عليه ولم يعلم انه من خصائصه فالاظهر لزوم اتباعه بنفس [illegible] الكلام معه على الوجه
الذي يفعله وذهب بعضهم الى ذلك في العبادات دون المناكحات والمعاملات وما خلا الكل ذلك كله نفى الادلة
المتقدمة للقائلين بالوجوب في المسألة السابقة وضعف الاول التخصيص فيما لم يعلم كونه من الخصائص واما ما علم انه ليس منها
فلا اشكال فيه وضعف قول المنكر مطلقا لكيف اظهر وجوابه فيما يحتملها عدم الاتفاق الا ان درسيام قيام
الادلة على حجية التأسي اما المفصل فلا دليل له يعتد به وقد استدل على الحجية في الاظهر باجماع الصحابة على
الرجوع في الاحكام الى افعاله كقبلة الصائم لما رواه ام سلمة عن فعله ص والغسل بمجرد التقاء الختانين وان لم ينزل
لما رواه عائشة عن فعله ص نظرا الى ان وجه الاول معلوم فانه للاباحة وان الغسل من التقاء الختانين ظاهر في انه
كان يفعله بعنوان الوجوب لانه كان يجعله غسل الجنابة ويترتب عليه احكامه وغسل الجنابة واجب جزما والظاهر انه الحكم
في الترك هو الحكم في الفعل ومما يتفرع على هذا التأسي رجحان التباعد عن الناس عند التخلي المعلوم انه كان على سبيل

الكتاب

احتمال

الكتاب وسنة ان مرفقه وجهه فعلم انما يعرف بعضه بان هذا الذي فعله الدال على الوجوب والامر يدل على وجوب المرفق
او امر ندبي والتمثيل لذلك بقوله فمنه بعنوان الوجوب ويسلم انه كان امتثالا للامر يدل على الوجوب مثل قوله تعالى
اقم الصلوات اذا حللتم فاصطادوا وكما يتوهم سهوا لعموم الخطاب فيهما ويسلم بانضمام القرائن كالنهي في قبله العام
والتباعد عند التخلي وغير ذلك من القرائن ومنها اصالة عدم الوجوب بالنسبة الى الاباحة عليها اذا فقد الدليل على
الوجوب والندب اذا وقع الفعل بيانا للمجمل فيتبعه في الوجه ويظهر حكمه مما سبق ثم انك قد عرفت
في باب المجمل والمبين حكم كون الفعل بيانا واقسام ما يدل على بيانيته فاعلم ان المعصوم ع اذا صدر عنه فعل
في مقام البيان فما علم مدخليته وما علم عدم مدخليته فيه من الحركات والسكنات وغيرهما فلا كلام فيه واما لم يعلم
فان كان مما استحدثه ولم يكن متلبسا به قبل الفعل فالظاهر دخوله في البيان وما كان متلبسا به قبله كالعرق في الصلاة
بل مثل الطهارة لصلاة الميت او امكان فعلها في حالة توضؤ قبلها للصلاة اليومية فالظاهر عدم المدخلية الا ان
يثبت بدليل من خارج وكذلك الكلام في عوارض مستحدثة مثل التعقيد والتطويل في السرعة والبطء الغير المعتاد فيها
عرفا مثل تفاوت القراءة بسبب طلاقة اللسان وعدمها في التكلم ومثل تطويل الغسل في كل واحد من اعضاء الوضوء
وتعجيلها بحيث يتفاوت في المصداق العرفي غالبا لا يعتد بها لاقتضاء العرف ذلك وعدم انضباط ذلك
تحت حد محدود لا يجوز منه فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما التفاوت الفاحش الخارج عن حد متعارف
الاوساط فالظاهر اعتباره مثل الاكتفاء بوضوء بغسل كل واحد من اعضائه في ظرف ساعة مثلا واما ما يكون
في دخوله في البيان وعدمه مثل التوالي بين الاعضاء في الوضوء بحيث اذا فرغ من غسل عضو في الآخر بلا فصل وكذا
غسل الوجه من الاعلى وكذلك اليد وكذلك المسح من الاعلى فان كل ذلك مما يشك في دخوله لان الغسل العرفي في الاعضاء
يصدق مع الفصل وعلى اي وجه اتفق لكن [illegible] من الميسور منها كما يشك في انه من جهة الاتفاق لانه لا بد
من جهة الفعل او انه معتبر وكذلك الكلام فيما لو علم اشتمال المجمل على واجبات ومندوبات وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات
او المندوبات كالسورة في الصلاة ففيه الاشكال المتقدم في اوائل الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل ونفي الجزئية

والوجوب باجالة عدمها ام لا فقد بينا ان التحقيق امكان جريان الاصل في مهية العبادات كنفي الاحكام الشرعية وانه
لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات في الماهية موقوف على ثبوتها من دليل خارجي وعما حققنا لك من القانون السابق
يظهر ان الاقوى في امثال هذه المذكورات هو البناء على الاستحباب لدخوله في الفعل الذي لم يعلم وجهه وقد عرف
ان التحقيق فيه الاستحباب لحسن التاسي والاحتياط واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من ان اشتغال الذمة بالمجمل
يقيني وتحصيل البراءة اليقينية واجبة فيحكم بالوجوب فقد عرف جوابه في اول الكتاب وان الاشتغال بازيد
مما يقتضيه ظن المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به ممنوع والدليل على وجوب الاحتياط ومن ذلك يظهر ان مقتضى ما ذكره
الشهيد من حمل الافعال المرددة في كونها من الجبلية والعادة او الشرع والعبادة على الشرعي هو الحمل على الاستحباب
لا غير لعدم الدليل على ما فوقه فائدة تصرف المعصوم اما بالامامة كالجهاد والتصرف في بيت المال او بالقضاء
كرفع النزاع بين الخصمين بالبينة واليمين والاقرار وعلمه او بالفتوى والتبليغ والتفرقة في العبادات مشكل نعم التبليغ
البتلغ وفي غيرها قد تشتبه بين القضاء والفتوى كقوله لهند زوجة ابي سفيان خذي لك ولولدك ما يكفيك
بالمعروف حيث شكت اليه وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فلو كان فتوى فثبت
منه جواز التقاص للمسلط بلا اذن الحاكم وغيره ولو كان قضاء فلا يجوز الاخذ الا بالقضاء وقال الشهيد في القواعد
لا ريب ان حمله على الافتاء اولى لان تصرفه بالتبليغ اغلب وكحمل على الغالب اولى من النادر وقد تشتبه بين التصرف
بالامامة والفتوى كقوله من احيى ارضا ميتة فهي له فعلى الاول كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحياء الا باذن الامام
وعلى الثاني يجوز كما ذهب اليه بعض الاصحاب ويرد عليه ان التصرف بالتبليغ اغلب فلا بد من الحمل عليه كالثاني فلا يشترط
الاذن ولجاب عنه الشهيد بان اشتراطه يعلم من دليل خارج فلا منافاة الدليل الحق ان نبينا
قبل البعثة كان متعبدا وكلف بالشريعة من قبله من الانبياء وقيل لم يكن متعبدا لنبي وقيل كان متعبدا
بشريعة من قبله على اختلاف في مذاهبهم فقيل بشريعة نوح وقيل بابراهيم وقيل بعيسى وقيل بكل الشرائع وقيل بالتوقف
لنا ان ضرورة ديننا يقتضي افضليته على كل الانبياء وفيما ذكروه يلزم تقديم المفضول وهو قبيح ولانه لو كان

كذا الكان

كذالكان اما بالوحي او بالتعلم من علمائهم والاول هو معنى الرسالة والمرادفة لا تبعية المتابعة والثاني فلو ثبت
لافتخر اهل الاديان بذلك ولما افتخر وابان الشرع ولم يخالط اهل الكتاب ولم ياخذ منهم شيئا والا فالعادة تقتضي
بنقله ولانه كتبهم لانه كان اميا لا يقرء ولا يكتب ع روى الخاصة والعامة انه صلى الله عليه وآله قال كنت نبيا وآدم بين الماء
والطين وايضا كون علي ع في المهد نبيا وكيف في الحجر من حين منها الى اربعين سنة ينافي افضلية والحال ان
بعدم تعبده لشيء قادح لاستلزامه كمال النقص وكونه انحط الا من آحاد الناس ع ورد ما كان يفعله
من الاعمال والحج في الاخبار واما بعد البعثة فالحق ايضا انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله في الجملة لما انظواهر
بعض الايات لنا ما تقدم من الادلة وان هو الا وحي يوحى وان شرعه كان ناسخا وكان ينتظر الوحي في كل مسئلة
ولا يتمسك بالاديان السابقة وجاز ره عن التوراة برجم الزانية لاتمام الحجة على اليهود واظهار عنادهم واما الايات
مثل قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم وفبهديهم اقتده وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فمحموله على
العقايد والافلم يجز النسخ وفيه ما لا يخفى وقوله تعالى ومن يرغب ما وصى به نوحا فمحموله على اصول العقايد والا
نخلم على ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وكذلك المراد بهدى الجميع ما اتفق الجميع فيه وهو اصول العقايد والا فادناهم
مختلفة ويظهر من ذلك الجواب من سائر الايات فائدة اذا ثبت بطريق صحيح امر من الشرائع السابقة ولم يثبت
نسخه في ديننا فهل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القرآن او في الاخبار المتواترة حكم من الاحكام شرع
من الشرائع السابقة مثل قوله تعالى في شان يحيى انه كان سيدا وحصورا وكون ذلك اختلف الاصوليون فيه على قولين الاقوى
انه ان فهم انه تعالى او نبيه ص نقل ذلك على طريقة المدح لهذه الامة للبعث وكيف يدل على حسنه مطلقا فيتبع والا فلا
وربما يقال ان عدم علم النسخ كاف في استصحاب بقائه فهو حجة مطلقا وهو مبني على القول بكون حجية الاستصحاب ذاتيا
وهو وهم ومناف للقول بالنسخ بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات وان كان الا للذاتية في بعض الاشياء
لكن اعمال الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية المحل كما سيجئ تحقيقه ويتفرع على المسئلة فروع ذكرها في التمهيد عدمها الاوضح
على ارجحية العبادة على التزويج بالاية المتقدمة ومنها الحلف ليضربن زيدا مثلا مائة خشبة فضربه بالعثكال

ونحوه لقوله تعالى خذ بيدك ضغثا لايوب والضغث هو الشماريخ القائمة على الساق الواحد وهو المسمى بالعثكال
في اليمين وهذا الحكم مروي عندنا في اليمين لرواية خاصة وفي الحدود كذلك [illegible] ومنها الاحتجاج بقوله تعالى ولمن جاء به
حمل بعير وانا به زعيم على صحة كون عوض الجعالة مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين على اشتراط الاخلاص ان لم تضم اليها قوله تعالى وذلك دين القيمة فقد يعبر القيمة بالثابتة التي لا تنسخ
تقرير المعصوم ع حجة وهو ان يفعل بحضوره فعل او اطلع على فعل في عصره ولم ينكره فهو دليل
على الجواز ان لم يمنعه مانع من خوف او تقية او سبق منعه عليه وملازمته عدم الفائدة في المنع وكون ذلك من المصالح
وحالة عدمه يكفي في المقام وكذلك اذا اطلع ان المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع والدليل ذلك كلام النهي
عن المنكر سيما على المعصوم ع وان التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم فالظاهر من السكوت رضاه بفعله
قال المحقق في المعتبر ولما ما يندر فلا حجة فيه كما روي ان بعض الصحابة او اكثرهم فلا يخفى ذلك على الرسول ص الا انه يمنع
ذلك اذ قد يخفى مثل ذلك عن نفسه ادعى حاجة يمكن ان يخفى حالهم عن النبي ع ايقاظ قيل ان الحكم الذي حكم به المعصوم ع
في الرؤيا حجة لما ورد من ان من راه فقد راه وان الشيطان لا يتمثل به وورد بانه فرع ان يعرفه بصورته في اليقظة
حتى يصدق عليه انه راه فلا يتم الاطلاق واجيب بانه ورد انه رآى احد رسول الله ص في المنام بصورتهم ويظهر في
اليقظة في زمان مولانا الرضا ع فقال ع هو رسول الله ص من رآه فقد راه ومن المعلوم ان الرائي لم ير صورته نفسه
ان اكثر ما يرى في المنام صورتهم ويظهر في اليقظة انه كان مثالها كما يرى بصورة اظهار الجلالة كما في حكاية
رؤيا المفيد حيث رآى في المنام فاطمة عليها السلم والحسنين ع معها قالت له في المنام يا شيخ علمهما الفقه
فجائت في يومه والدة السيد المرتضى عليه الرحمة والرضي بهما وقالت يا شيخ علمهما الفقه وكيف كان فالاعتماد مشكل
سيما اذا كان مخالفا للاحكام الواصلة الينا مع ان ترك الاعتماد [illegible] لم [illegible] مشكل سيما
اذا حصل الظن بصحته وهو حاصل كان ابلغ اوراه صادقة سيما بملاحظة ما رواه الكليني في الحسن لابراهيم ابن
هاشم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول راي المؤمن ورؤياه في آخر الزمان على جزء على

سبعين

سبعين جزءا من اجزاء النبوة وفي الصحيح عن معمر بن خلاد عن الرضا ع قال ان رسول الله ص كان اذا اصبح
قال لاصحابه هل من مبشرات يعني به الرؤيا وفي معناه روايات آخر تحت مباحث الالفاظ ويتلوها الادلة
العقلية ان شاء الله تعالى

تمت الكتاب بعون الملك الوهاب

يوم السبت الخامس شهر محرم الحرام در سنه هزار دويست چهل نه
في يد اقل خلق الله محسن [illegible] الاسترابادي [illegible]
عاليجناب فضايل مآب ملا محمد رضا [illegible]
که در غایت استعجال [illegible]
تحریر برآمده [illegible]
[illegible]
كتاب [illegible]
مذاكره [illegible]
[illegible]
[illegible]

سنه ١٢٤٩